پدرسالاری جدید

نظریه‌ای در باره تغییرات تحریف‌شده در جامعهٔ عرب

هشام شرابی / سیداحمد موثقی





«پدرسالاری جدید»

«نظریه‌ای دربارهٔ تغییرات تحریف شده در جامعهٔ عرب»

نویسنده: هشام شرابی

ترجمهٔ: سید احمد موثقی

۱۳۸۵



پدرسالاری جدید

«نظریه‌ای دربارهٔ تغییرات تحریف‌شده در جامعهٔ عرب»

□ هشام شرابی

▣ ترجمهٔ سید احمد موثقی

● طراح جلد: **حمیدرضا رحمانی**

● حروفنگاری و صفحه‌آرائی: **انتشارات کویر، فرحناز گرامی‌مقدم**

● لیتوگرافی و چاپ: **غزال**

● صحافی: **کیمیا**

● شمارگان: ۱۰۰۰

● چاپ اوّل: ۱۳۸۰

● چاپ دوّم: ۱۳۸۵

● نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵

● تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷

● شابک: ۰-۶۴-۶۱۴۴-۹۶۴ ISBN 964-6144-64-0

شرابی، هشام، ۱۹۲۷

پدرسالاری جدید: نظریه‌ای دربارهٔ تغییرات تحریف‌شده در جامعهٔ عرب / نویسنده هشام شرابی؛ ترجمهٔ احمد موثقی ـ تهران: کویر، ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۵.

۲۷۴ ص.: جدول. ISBN: 964-6144-64-0

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی:

Neopatriarchy: a theory of distored change in Arab society.

کتابنامه.

۱. پدرسالاری ـ کشورهای عربی. ۲. تجدد ـ کشورهای عربی. ۳. کشورهای عربی ـ اوضاع اجتماعی. الف. موثقی، احمد، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: نظریه‌ای دربارهٔ تغییرات تحریف‌شده در جامعهٔ عرب.

۴ ش ۸ آ ۷۶۶ HN ۳۰۶/۰۹۱۷۴۹۲۷

کتابخانهٔ ملی ایران م ۸۰ـ ۲۴۳۲

تقدیم به روان پاک مرحوم آیت‌الله طالقانی
بزرگ منادی آزادی و عدالت در اندیشه و اراده

مترجم

فهرست

پیشگفتار مترجم

هشام شرابی نویسندهٔ معاصر عرب کتابها و مقالات زیادی پیرامون تاریخ فکری و سیاسی خاور میانه و جهان عرب نوشته و سالهاست که استاد تاریخ و سیاست و پژوهشگر عضو مرکز مطالعات استراتژیک و بین‌المللی دانشگاه جورج تاون می‌باشد.

کتاب حاضر به قول خود نویسنده حاصل سالها تحقیق و تدریس در دانشگاه فوق‌الذکر است و لذا از جهات مختلفی فوق‌العاده غنی و قوی است. شرابی در این کتاب با بهره‌گیری از رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی نظیر تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، اقتصاد و روانشناسی و با الهام از مارکس و وبر هر دو و حتی فروید، با رویکردی عمیقاً انتقادی به رهیافتها و گفتمانها و ساختارهای اقتصادی-اجتماعی سنتی و مدرن در جهان عرب پرداخته و در قالب «پدرسالاری جدید» آنها را نقد و ارزیابی می‌کند. به نظر او مدرنیته که همزمان دربرگیرندهٔ عقل و انقلاب است، در رابطهٔ سلطهٔ مرکز- پیرامون (در اینجا جهان عرب) در کشورهای

عربی و اسلامی تحریف شد و تنها به نحوی صوری همان گفتمانهای اقتدارگرایانه و ساختارهای پدرسالار سنتی را «نوسازی» و درواقع بازتولید کرد. در نتیجه نه از فرد و نهاد سنتی به معنای حقیقی کلمه در این بلاد خبری هست و نه فرد و نهاد حقیقتاً مدرن در آنها یافت می‌شود. درواقع تغییرات اجتماعی به صورتی سطحی و صوری برگزار شد و اصلاحات عمیق، اساسی و ساختاری، آنطور که ژاپن تجربه کرد، در این کشورها در حوزه‌های مختلف صورت نگرفت.

البته شرابی در مواردی با پیشفرض‌های ذهنی خود هنوز ایدئولوژیک برخورد می‌کند و در مورد اسلام و جریانات فکری اسلامی قدری غیرعلمی و غیرواقع‌بینانه قضاوت می‌کند که در موارد مقتضی در زیرنویس‌ها اشاره شده است. اگرچه او در مقایسه با آثار قبلی‌اش بسیار واقع‌بینانه‌تر موضع گرفته است. مثلاً او باید بتواند بین اسلام در متن اصلی و اولیه‌اش و اسلامی که از نظر تاریخی و جامعه‌شناختی جریان یافت، تفکیک و تمایزی روشن قائل شود، ولی خوانندهٔ آثار او چنین چیزی را در نوشته‌های او نمی‌یابد. این امر، مشکل اکثر نویسندگان غربی و غیرغربی ناآشنا با اسلام در متن اصلی و اصیل خود می‌باشد که همان ذهنیتی را که در مورد مسیحیت دارند به اسلام تعمیم می‌دهند و معرفت دینی و تجربهٔ دینی افراد و گروهها و ملتها را لزوماً عین دین تلقی می‌کنند و در قالب گفتمانها که جدیداً در ادبیات پست‌مدرن شکل گرفته و مطرح شده آنها را برگزار می‌کنند، نه حتی به روش هرمنیوتیک.

اگرچه شرابی برخلاف آثار قبلی‌اش بین اسلام‌گرایان سنتی، بنیادگرا، اصلاح‌طلب و حتی رادیکال تفکیک و تمایز قائل می‌شود و متفکرانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و عبده و کواکبی را از سنت‌گرایان و

بنیادگرایان (نظیر اخوان‌المسلمین و سید قطب) جدا می‌کند، ولی به‌طور تناقض‌آمیزی مجدداً آنها را در یک مقوله قرار می‌دهد. در حالی که همانطور که در زیرنویس‌ها اشاره می‌شود، متفکرانی چون سید جمال، عبده، کواکبی، اقبال، شریعتی، مالک‌بن‌نبی، فضل‌الرحمان، طالقانی، بازرگان و مطهری را نمی‌توان با بنیادگرایان و سنت‌گرایان در یک رده قرار داد. این متفکران در پی برقراری سنتزی بین سنت و مدرنیته با رویکردی انتقادی نسبت به هردو بودند.

با این حال رویکرد انتقادی شرابی نیز تنها شامل سنت و گفتمانها و ساختارهای سنتی نمی‌شود، بلکه او به همان قوت، متجدّدین و روشنفکران متجدد (لیبرال، ناسیونالیست، و مارکسیست) و حتی روشنفکران پُست‌مدرن دنیای عرب را نقد می‌کند و حتی آنها را دشمن مدرنیتهٔ اصیل می‌خواند.

کتاب حاضر از نظر فکری و جامعه‌شناختی و روانشناختی مطالعه‌ای عمیق از دنیای عرب ارائه می‌دهد که برای خوانندگان ایرانی می‌تواند بسیار مفید باشد و جای این‌گونه نقدهای علمی پس از وفات نویسندگان برجستهٔ ایرانی نظیر مرحوم دکتر حمید عنایت، در ایران واقعاً خالی است.

در ترجمهٔ کتاب سعی شده مفاهیم کلیدی به همان صورت اصلی آورده شود، نظیر مدرن و مدرنیته؛ چون ترجمهٔ آنها به فارسی کاملاً معنای آن واژه‌ها را نمی‌رساند. اما در ترجمهٔ واژهٔ Neopatriarchy که ناظر به جنبه شخصی داشتن این پدیده است و در اصل باید پدرشاهی جدید ترجمه شود (در مقایسه با Patrimonialism که در آن همان پدیده جنبه اداری و بروکراتیک بیشتری به خود می‌گیرد و به معنای پدرسالاری است)، به دلیل رسایی و روانی از همان تعبیر پدرسالاری جدید استفاده شده است.

در خاتمه از ناشر محترم برادر گرامی جناب آقای مظفّر و نیز ویراستار گرامی جناب آقای مرودشتی که زحمات زیادی را متقبّل شدند و نیز خانم گرامی‌مقدّم که در تایپ دست‌نوشته‌ها زحمت کشیدند، تشکّر نموده و قدردانی می‌نمایم.

سید احمد موثقی

اردیبهشت ۱۳۸۰

پیشگفتار

مردان جوانِ مسلح مانعی در شاهراه اصلی ایجاد کرده‌اند. آنان اتومبیل‌ها را متوقف نموده و کارت‌های شناسایی را کنترل می‌کنند. از اتومبیلی دو نفر را بیرون می‌کشند. یکی جوانی است در اوایل بیست سالگی و دیگری مردی است میانسال؛ و هر دو عضو فرقهٔ مذهبی «نادرست». این دو به کنار جاده کشانده می‌شوند و در حالی که زانوزنان تقاضای بخشش می‌کنند، در کمال خونسردی به آنها تیراندازی می‌شود.

این صحنه‌ای خیالی نیست، بلکه در جنگی داخلی که هنوز در یکی از مدرن‌ترین کشورهای عربی، معروف به سوئیس خاورمیانه، جریان دارد، رویدادی تقریباً عادی و معمول است. این صحنه به شیوهٔ خشن خود، علاوه بر اینکه به وضوح از هم پاشیدگی لبنان را نشان می‌دهد، سررشتهٔ از هم گسیختگی جامعهٔ بزرگتر عربی را، که من آن را جامعهٔ پدرسالار جدید[1] می‌نامم، به دست می‌دهد. البته صحنه‌ها و جنبه‌های دیگری نیز

۱- neopatriarchal society ترجمهٔ دقیق‌تر این کلمه پدرشاهی جدید است که در مقایسه با ←

وجود دارند که همه، به یکسان، حاکی از فرآیند انحطاط اجتماعی، سیاسی و اخلاقی‌اند: استبداد سیاسی، فساد، هدر رفتن ثروت نفت، جنگهایی میان اعراب، جنگ ایران-عراق، تفوق تحقیرآمیز اسرائیل، تسلیم و سرسپردگی مصر.

سرخوردگی‌ها و تحقیرها، خشم و نومیدی ناشی از این اوضاع، از سال ۱۹۴۸ م، و به ویژه از سال ۱۹۶۷ م، منجر به وارد آمدن ضربهٔ روحی[1] فلج کننده و فراگیری بر جهان عرب گردیده است. اکنون از خودگذشتگی (عملیات انتحاری با اتومبیل حامل بمب)، خشونت کور، فرار به خارج، یا مهاجرت در داخل، برای بسیاری از افراد راه خلاصی شده است. شدت بیزاری از خویش و کَلْبی مسلکی[2]، تنها با تعصبات قوم‌مدارانه و رؤیاهای بی‌پایه نسبت به شکوه و افتخار گذشته برابری می‌کند.

علت این درماندگی گسترده، این تفرقهٔ ناامیدکننده، این فروپاشی جهانی چیست؟ آیا علت اینها تنها صهیونیزم، استعمار، و امپریالیزم است؟ یا علت چیز دیگری است؛ چیزی در قلب جامعه؛ نوعی بیماری نامرئی که در حال خوردن و ساییدن مرکز است؟

مُفسران عرب متخصص موشکافی در وضعیت نهایی شده‌اند. اما برای بیرون ریختن تلخی و سرخوردگی کاری بیش از طغیان احساسات و بیان شفاهی آنها لازم است: ارائه چارچوبی تحلیلی که زمینه را برای تفسیری سامانمند فراهم سازد. نیاز به رویکردی نظری افزایش یافته، زیرا

→ پدرسالاری جدید بیشتر جنبهٔ شخصی دارد تا بوروکراتیک، اما تعبیر پدرسالاری اکنون بیشتر به کار می‌رود و مناسبتر به نظر می‌رسد. (م)

1- trauma

2- cynicism

بحران عمیق‌تر و سرکش‌تر شده است. زمانی که اطلاعات روی هم انباشته می‌شود، تصویر کلی به طور فزاینده‌ای تیره و تار و ناسازگار می‌شود. اکنون ما به نقطه‌ای رسیده‌ایم که دیگر نمی‌توانیم به واسطهٔ وجود درختان، جنگل را تشخیص دهیم. تلاش من در اینجا در جهت فراهم کردن چارچوبی است که در آن، واقعیت‌ها، وقایع، و جنبه‌های متنوع پدیده‌های اجتماعی و سیاسی سامانمند می‌شوند و معنی پیدا می‌کنند.

این نوشته از نظر روش‌شناختی، رهیافتی را اتخاذ می‌کند و مفاهیمی را به کار می‌گیرد که ممکن است برخلاف پیشفرض‌ها و مواضعی باشد که به طور گسترده‌ای مفروض گرفته شده‌اند، در عین حال که ریسک‌هایی عقلانی به شمار می‌آیند ـ با درگیر شدن در تحلیلهای میان‌رشته‌ای[1] که در سطوحی مختلف، و اغلب از مواضع ایدئولوژیکِ مخالف، به‌کار گرفته می‌شوند. شاید بزرگترین ریسکی که در پیش گرفته می‌شود، هدفِ ضمنیِ تأثیرگذاری بر واقعیت باشد ـ با اعتقاد راسخ به اینکه گفتمان انتقادی [2] خود می‌تواند ابزاری برای تغییر باشد. این نقد در پیِ سهیم شدن در اَشکال ممکنِ عمل[3] است، اشکالی که نه فقط به وسیلهٔ نفع علمی، بلکه به واسطهٔ الزامات واقعی ضرورت می‌یابد؛ و این موقعیتی است که ضمن آن یک مقطع حساس، تئوری انتقادی را به ایفای نقش اجتماعی معنی‌داری فرامی‌خواند.

برخی از خوانندگان احتمالاً نسبت به آن نوع انتقاد از جامعهٔ عرب که مبتنی بر مفاهیم و مدلهایِ مستقیماً برگرفته شده از تفکر عربی یا اسلامی نباشد و به جای آن از تئوری‌های مختلف و تجارب اجتماعی ـ تاریخی

1- interdisciplinary
2- critical discourse
3- praxis

گوناگون مشتق شده باشد، اعتراض خواهند کرد؛ ممکن است گفته شود چنین رهیافتی منجر به پراکنده‌گزینی[1] و تفسیری برون‌زاد[2] می‌شود. من تصمیم گرفته‌ام از این خطر استقبال کنم. من در جریان این بحث استراتژی تفسیرم را توضیح می‌دهم ــ و امیدوارم بتوانم حقانیت آن را نشان دهم. اما همین‌جا مایلم روشن سازم که این تلاش به ضرورت فائق آمدن بر آگاهی پدرسالارانه جدید و فراهم کردن مبانی مستقل برای انتقاد از آن استوار است. پیشفرض من این است که ما تنها از طریق فراتر رفتن از قالب فکری[3] رایج پدرسالارانه جدید[4] و خارج شدن از آن می‌توانیم به قدر کافی به واقعیت و ساختارهای درونی این جامعه دست یافته و آن را نقد کنیم. گفتمان پدرسالاری جدید را، چه شکل مذهبی و چه شکل سکولار آن ــ از جمله گونه‌های ناسیونالیستی و چپ‌گرا ــ ضرورتاً اُفق قالب فکریِ رایج پدرسالارانهٔ جدید محدود می‌کند. هدف من دقیقاً شکستن این افق فکری است، و ارائهٔ مفاهیم و مقوله‌های جایگزین، و دیگر انواع تحلیل و انتقاد، که مربوط به واقعیت پدرسالاری جدید و ساختارهای نظری و قالب فکری آن، هر دو، باشد.

مطلبی که باقی می‌ماند این است که تلاش من از موضعی که در درون خودِ واقعیت اجتماعی قرار دارد شروع می‌شود، نه از موضعی ارشمیدسی[5] واقع در خارج از آن. من هیچ عذری در رابطه با «عینیت» ندارم و معتقدم وظیفه و کارکردی فوق آکادمیک برای تحقیق و دانش‌پژوهی وجود دارد که می‌تواند وسیله‌ای برای درک تازه و ابزاری

1- eclecticism
2- exogenous
3- paradigm
4- neopatriarchal
5- Archimedean position

قوی برای نقد فرهنگی باشد. هدف من تنها فهرست‌بندی مشخصه‌های مختلف جامعه و فرهنگ پدرسالارانهٔ جدید نیست، بلکه سهیم شدن در اضمحلال آن از طریق پیشنهاد چشم‌اندازهای گوناگون تحلیل و واژگان متفاوتی است که شاید سایر منتقدین عرب آن را جهت تخریب پدرسالاری جدید به عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی تمام‌عیار، سودمند یابند.

ملاحظات زیر ایده‌ای از اینکه چگونه من سعی خواهم کرد تا تفسیرم را بسط دهم، به دست می‌دهد. در شروع کار، سعی من بر این خواهد بود که از رهیافت فرهنگ‌ـ شخصیت[1] اجتناب ورزم؛ هنگامی که بر مقوله‌های روانشناختی تأکید می‌کنم (به عنوان مثال در فصل ۴)، سعی خواهم کرد زمینهٔ اجتماعی‌ـ تاریخی هیچ‌یک از این مقوله‌ها را نادیده نگیرم. «فرهنگ»، «ذهن»، «شخصیت»، «خصیصهٔ ملی»، که شرق‌شناسان و نظریه‌پردازان نوسازی[2] آنها را به عنوان مشخصه‌ها یا خصوصیات پایدار و دائمی تلقی کرده‌اند، از این چشم‌انداز، که گرایش بیشتری به برداشتهای مارکسی و هگلی از جامعه و تاریخ دارد، حذف شده‌اند. با وجود این، چشم‌انداز من فرهنگ را برجسته می‌کند و بر عناصر روبنایی بیش از اقتصاد تأکید می‌ورزد، زیرا دغدغهٔ اولیه‌ام دایرهٔ تمرکزیافتهٔ پدرسالاری جدید به عنوان یک قالب فکری اجتماعی و استدلالی[3] است. بنابراین، از این نظر، ایده‌ها و آراء ماکس وبر دیگر در تضاد با ایده‌ها و آراء مارکس نیست، بلکه مکمل آنها و پیش‌بینی شده توسط آنهاست. وبر چشم‌انداز جامعه‌شناختی ارزشمندی را ارائه می‌دهد، که با آنچه توسط روانکاوی فروید عرضه شده برابری می‌کند؛ چشم‌اندازی راجع به

1- culture-personality
2- modernization
3- discursive

پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی که مارکس از موضع ماتریالیسم تاریخی با آنها برخورد می‌کند (به عنوان مثال به فصول ۲ و ۳ رجوع کنید). قصد من آشتی دادن میان تفاوتهای مستتر در این رهیافتها نیست، بلکه سعی در تلفیق آنها در چارچوبی منسجم است تا نظری جامع دربارهٔ ساختارها و روابط اساسی کلیت اجتماعی حاصل آید.

باید اضافه کنم که بحث معرفت‌شناختیِ برخاسته از نوشته‌های ساختارگرایان و پَساساختارگرایان[۱] تأثیر مستقیم اندکی بر رهیافتم دارد. منظور این نیست که من آن را مرتبط با نقدی که در این صفحات انجام می‌دهم نمی‌بینم؛ برعکس، من برخی از مضامین اساسی پَساساختارگرایی را در تحلیلم از نقد رادیکال و از انواع عمل اجتماعی که تحت پدرسالاری جدید ممکن می‌باشد، وارد می‌کنم، ولی البته بدون آنکه موضع «قراردادی[۲]»ام را، که تاریخ را به عنوان امری واقعی و «واقعیت خارجی» را به عنوان امری قابل فهم تلقی می‌کند، رها سازم. احساسم این است که در حالی که دنیای روشنفکریِ سرمایه‌داریِ متأخر شاید بتواند بدون صدمهٔ زیاد با زیبایی‌شناسی[۳] و شک‌گرایی[۴] فوکو[۵] یا دریدا[٦] سازگاری پیدا کند، ولی روشنفکران پیرامونیِ مابعد استعماری، از جمله جهان عرب، نمی‌توانند خطر شک‌گرایی فلسفی و ضد تئوریک را متحمل شوند؛ و حتی اگر آنها این خطر را بپذیرند، احتمالاً این کار به فلج سیاسی آنان منجر می‌شود.

کلمهٔ مدرنیته، که از سوی علوم اجتماعی غربی و نیز رسانه‌های غربی

1- post-structuralist
2- conventional
3- aestheticism
4- skepticism
5- Foucault

٦ـ Derrida فوکو و دریدا از متفکران برجستهٔ پُست مدرن هستند. (م)

مورد استفادهٔ غلط و بیش از اندازه قرار گرفته، معنی واقعی‌اش را از دست داده است. مدرنیته، آنطور که من در اینجا از آن استفاده می‌کنم، بر یک شیوهٔ بودن[1] دلالت دارد، نه مدلی که طلبیده شود یا نمونه‌ای برای تقلید و نسخه‌برداری. جامعه‌ای که در دنیای معاصر نخواهد مدرن شود باید بهای گزافی بپردازد. مدرنیته نه‌تنها بر «فرهنگ» یا «سبک زندگی» جوامع تأثیر می‌گذارد، بلکه بر جوهرهٔ اصلی شیوهٔ وجود آنان نیز اثر می‌گذارد. مدرنیته، در یکی از حیاتی‌ترین جنبه‌هایش، باید هم به فرد و هم به جامعه کمک کند تا بیشترین میزان استعدادها و تواناییهای خود را تحقق بخشند. امید من این است که جامعهٔ عرب همچنان در مسیر مدرن شدن گام بردارد و بر پدرسالاری جدیدِ ناتوان‌کننده غلبه کند و جهانِ عربیِ مستقل، مترقی، و انسانیی بسازد. این نقد فرهنگی مساعدتی است به آن تلاش.

سپتامبر ۱۹۸۷ ــ واشینگتن، دی، سی.

هـ ش.

1- *mode of being*

سپاسگزاری

برخی از ایده‌ها و برداشتها در این پژوهش، طی سه درسی که من در چند سال گذشته در جرج‌تاون[1] تدریس می‌کردم، توسعه یافته‌اند: «بازخوانی‌ها در تاریخ فکری اروپایی (قرون نوزدهم و بیستم)»، «مارکس و فروید در تاریخ و جامعه»، و «ایدئولوژی و تغییرات اجتماعی در جهان عرب». سپاس خاص خود را نثار تعدادی از دانشجویانم در آن درسها می‌کنم.

تلاشم برای اندیشیدن در نقد عربی جدید و توان آن برای مدرنیته، ضمن مباحثاتی در کویت، امان، قاهره، تونس، و رباط در سالهای ۱۹۸۴ م، ۱۹۸۵ م، و ۱۹۸۶ م با تعدادی از نویسندگان و روشنفکران عرب، که نام بسیاری از آنها در فصل ۸ ذکر شده، بسیار غنی شد. من از آنان به خاطر مهمان‌نوازی، سخاوت، و اعتمادشان صمیمانه تشکر می‌کنم.

1- Georgetown

همچنین از سامیه فرسون[1] و میشل سیمپسون[2] به خاطر بازخوانی کامل متن دستنویس و اظهار نظرها و ارائهٔ پیشنهادهایی گرانبها تشکر می‌کنم؛ و نیز از کانی هولدن[3] به خاطر حمایت اداری سخاوتمندانه، و از مارشا روبینسون[4] و جولی روتربوری[5] به خاطر زحمت کشیدن در تایپ نسخه‌های دستنویس.

مایلم مراتب سپاسگزاری خود را از مارتا رَمزی[6] به خاطر ویرایش دستنوشته، با توجه شدید وی به جزئیات و حساسیت عجیب نسبت به سبک و محتوا، ابراز نمایم.

این کتاب توسط حنّا دامیان[7] به عربی ترجمه شده و توسط علی احمد سعید (آدونیس شاعر)[8] از نو قالب‌ریزی شده است؛ از آنان به خاطر قرار دادن این نقد در دسترس خوانندگانی که عمدتاً همانها منظور نظر بوده‌اند، عمیقاً سپاسگزارم.

1- Samih Farsoun
2- Michael Simpson
3- Connie Holden
4- Marsha Robinson
5- Julie Ruterbories
6- Martha Ramsey
7- Hanna Damian

۸ـ آدونیس در افسانهٔ یونان جوان زیبای مورد علاقهٔ افرودیت بود. (م)

«بدبینی فکر... خوشبینی اراده...»

رومن رولان

به نقل از آنتونیو گرامشی

۱ ـ پدرسالاری جدید: مفهوم و واقعیت

پدرسالاری جدید

مقولهٔ پدرسالاری جدید، مثل همهٔ مفاهیم کلیدی تفسیرگر، در معرض خطر فروکاستگی[1] قرار دارد. بزودی معلوم می‌شود که آیا من در گریز از این خطر، تا اندازه‌ای یا کاملاً، موفق خواهم بود یا نه. روشن ساختن منظورم از تعبیر پدرسالاری جدید، در آغاز کار مفید خواهد بود.

زمانی که من از این تعبیر در این نوشته استفاده می‌کنم در ذهنم مفهومی را در نظر دارم که دارای چند جنبه و چند مورد استفاده است که هر یک از طریق زمینه و بستری که در آن قرار دارد تعیین می‌گردد: مقوله‌ای تحلیلی، نمونه یا مدلی آرمانی[2]، اصلی تفسیرگر[3]، یک تئوری رسمی[4]. این مفهوم به طور یکسان به ساختارهای کلان[5] (جامعه، دولت،

1- reductionism

2- ideal

3- interpretive

4- formal

5- macrostructures

اقتصاد) و به ساختارهای خُرد[1] (خانواده یا شخصیت فردی) ارجاع دارد.

پدیدهٔ پدرسالاری جدید، آن‌گونه که در تاریخ رخ می‌نماید، معنایش را از دو اصطلاح یا واقعیت می‌گیرد که ساختار واقعی آن را تشکیل می‌دهند: مدرنیته و پدرسالاری. رابطهٔ خاص این دو در فصل دوم مورد بحث قرار می‌گیرد. در اینجا همین‌قدر کافی است متذکر شویم که واژهٔ پدرسالاری، به شکلی عام از جامعهٔ سُنتی اشاره دارد که در هر جامعه‌ای خصیصهٔ متفاوتی به خود می‌گیرد، در حالی که واژهٔ مدرنیته اشاره به توسعهٔ تاریخی بی‌همتایی دارد که به صورت اصیل خود در اروپای غربی رخ نمود ــ اولین انقطاع تاریخی از سنّت‌پرستی[2]. این دگرگونی یگانه، ضمن فراتر رفتن از پدرسالاری، آن را در خود هضم نمود و با همان حرکت، بین پدرسالاری سنّتی و پدرسالاری نوسازی شده[3] تمایز افکند؛ تمایزی که برای بحث ما اساسی است. پدرسالاری نوسازی شده باید به عنوان محصول اروپای مدرن مسلط به حساب آید؛ ولی «نوسازی»، به عنوان محصول شرایط پدرسالارانه و وابسته، تنها می‌تواند «نوسازی» وابسته باشد: روابط وابستگی به طور اجتناب‌ناپذیری نه به مدرنیته بلکه به پدرسالاری «نوسازی شده»، یعنی پدرسالاری جدید، منتهی می‌شود. نوسازی، در این عرصه، کنایه‌ای از مدرنیتهٔ وارونه شده[4] می‌باشد.

بدین طریق تمایزات به عمل آمده میان سنتی و مترقی[5]، یا محافظه‌کار و رادیکال، در رابطه با جامعهٔ عرب معاصر باید با دقت و ظرافت تمام انجام گیرد. فرضیهٔ اساسی این تحقیق این است که در طول بیش از یکصد

1- microstructure
2- traditionality
3- modernized patriarchy
4- inverted
5- progressive

سال گذشته، ساختارهای پدرسالارانهٔ جامعه عرب به جای اینکه تغییر و تبدیل یابد یا واقعاً نوسازی شود، تنها تقویت شده و در اَشکالی ناقص و از ریخت افتاده و «نوسازی شده» حفظ گردیده است. یعنی، بیداری یا رنسانس عربی (نهضت) در قرن نوزدهم، نه‌تنها موفق به فرو ریختن روابط درونی و اَشکال پدرسالاری نشد، بلکه با آغاز آنچه بیداری مدرن نامیده شد، زمینه را برای ایجاد نوعی جدید و نامتجانس یا دورگه از جامعه/فرهنگ فراهم نمود ــ جامعه/فرهنگ پدرسالارانهٔ جدید که امروزه با آن مواجهیم. نوسازی مادی، یعنی نخستین تجلی (ظاهری) تغییرات اجتماعی، تنها به خدمت ترمیم و تجدید سازمان ساختارها و روابط پدرسالارانه و تقویت آنها از طریق دادن صورتها و ظواهرِ «مدرن» به آنان، درآمد.

پدرسالاری جدید، هم از نقطه‌نظر مدرنیته و هم از لحاظ سنّت‌پرستی، نه مدرن است و نه سنّتی ــ به عنوان مثال، این مقوله به عنوان یک شکل‌بندی اجتماعی[1] هم فاقد خصایص اشتراکی گِمینشافت[2] [جامعهٔ مهر پیوند] است و هم فاقد ویژگیهای مدرن گِزلشافت[3] [جامعهٔ سود پیوند]. پدرسالاری جدید یک شکل‌بندی اجتماعی آنتروپیک[4] است که به وسیلهٔ طبیعت انتقالی و انواع خاص توسعه‌نیافتگی و عدم مدرنیته ــ مشهود در اقتصاد و ساختار طبقاتی و همینطور در سازمان سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی آن ــ مشخص می‌شود. به علاوه، پدرسالاری جدید یک شکل‌بندی بغایت بی‌ثبات است که به واسطهٔ تضادها و

1- social formation

2- Gemeinschaft

3- Gesellschaft

۴ـ *entropic* آنتروپی واحد اندازه‌گیری ترمودینامیک (فیزیک) است که در اینجا منظور مقیاسی از حالت بی‌نظمی در یک نظام اجتماعی می‌باشد. (م)

تناقض‌های درونی تَرَک و شکاف برداشته است ــ همان‌طور که یک نویسندهٔ لبنانی معاصر بیان می‌کند، از هم گسیخته به وسیلهٔ «آرزو و اشتیاق، تأسف، و ماتم و عزا»[۱].

فهم درست مفهوم پدرسالاری جدید بدون شناسایی دو واژهٔ مقدم بر و مستتر در آن، یعنی پدرسالاری و وابستگی، ممکن نیست[۲]. این شناسایی ما را قادر به درک پدرسالاری جدید به عنوان یک کلیت ــ در جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی آن ــ و نگرش به آن به عنوان یک شکل‌بندی تاریخی[1] واقعی می‌سازد که همزمان به وسیلهٔ نیروهای داخلی و خارجی شکل گرفته است. از این لحاظ مسأله روش‌شناختی (و ایدئولوژیک) ناشی از تقابل میان نقطه نظرهای «درون‌گرا»[2] و «برون‌گرا»[3] رفع شده و به جای آن چشم‌اندازی منسجم مبتنی بر پیوستگی این دو نقطه‌نظر ارائه می‌شود.

هنگامی که با مسئله نوسازی در عرصهٔ بازار جهانی تحت تسلط غرب مواجه می‌شویم، یک سؤال اساسی مطرح می‌گردد: آیا نوسازی بدون توسعه کاپیتالیستی ممکن است؟ تئوری کلاسیک تغییرات اجتماعی، در اشکال مارکسی و وبری، هر دو، سرمایه‌داری را به عنوان مرحله‌ای ضروری در دگرگونی جامعه می‌شناسد؛ اما در حالی که مارکس سرمایه‌داری را در عرصهٔ «انقلاب» به نوسازی پیوند می‌داد، وِبِر آن را بر حسب «عقلانی‌سازی»[4] بررسی می‌کرد. تا آنجا که به دنیای غیر اروپایی مربوط می‌شود، هم مارکس و هم وبر بر این باور بودند که سرمایه‌داری، به عنوان نیرویی «زیر و رو کننده به نحوی انقلابی» و

1- historical formation

2- internalist

3- "externalist"

4- rationalization

«عقلانی‌سازنده»، قابل صدور است، و جابه‌جایی ساختارهای سنتی و غیر عقلانی با ساختارهای مدرن به طور اجتناب‌ناپذیری مبادلهٔ کالا و شیوهٔ تولید کاپیتالیستی را معمول کرده و به دنبال خواهد داشت. هیچ‌یک از آن دو توسعهٔ یک سرمایه‌داری وابسته را پیش‌بینی نکرد؛ یعنی تنها شکل سرمایه‌داری که ـ آن‌طور که در گذشته دیده شد ـ از نظر تاریخی به دنبال سرمایه‌داری اروپایی و در یک بازار جهانی تحت تسلط غرب تحقق یافت.

در دنیای عرب، سرمایه‌داری که در قرون نوزدهم و اوایل بیستم وارد مصر و کشورهای هلال خصیب[1] شد، به جای اینکه شرایط را برای توسعهٔ سرمایه‌داری مستقل فراهم کند، شرایط سیاسی و اقتصادیِ سرمایه‌داری تحریف شده و وابسته را به وجود آورد. تحت این نوع سرمایه‌داری «پیرامونی»[2]، توسعهٔ یک طبقهٔ بورژوازی تمام عیار و طبقهٔ کارگر حقیقی غیر ممکن بود. در این میان یک طبقه اجتماعی نامتجانس و دورگه، متمایز از بورژوازی و پرولتاریای توسعه نیافته، تا اواسط قرن بیستم به صورت یک طبقه مسلط توسعه یافت. آگاهی این طبقه، مثل ساختار اجتماعی‌اش، نه بازتاب شرایط بورژوازی بود و نه بازتاب وضعیت کارگران شهری، بلکه ملغمهٔ بی‌همتایی با صبغهٔ غیر پرولتاریایی را منعکس می‌نمود. من این طبقهٔ نامتجانس را خرده بورژوازی پدرسالاری جدید می‌نامم و آگاهی آن را پدرسالارانهٔ جدید: درست همان‌طور که شکل‌بندی اجتماعیِ پدرسالاری جدید به وسیلهٔ شیوهٔ تولید ویژهٔ

۱ـ این کشورها در سرزمین مرتفع و حاصلخیز هلالی شکل بین خلیج فارس و سواحل فلسطین قرار دارند و شامل عراق، سوریه، اردن، لبنان و فلسطین می‌شوند. (م)

2- "peripheral"

سرمایه‌داریِ وابسته مشخص می‌شود، خرده‌بورژوازی را هم می‌توان به عنوان خصیصهٔ طبقاتیِ مسلط و نامتجانسِ جامعهٔ پدرسالارانهٔ جدید معرفی نمود.

نهضت و جامعهٔ پدرسالار جدید

اگر تعبیر نهضت را چنان بسط دهیم تا دورهٔ بین نیمه یا اواخر قرن نوزدهم ــ در مقطعی که تأثیر غرب عاملی اساسی در زندگی اجتماعی ـ سیاسی اعراب شد ــ و زمان حاضر را پوشش دهد، بر جامعهٔ پدرسالار جدید انطباق می‌یابد. این مقطع تاریخی را می‌توان به سه دورهٔ عمده تقسیم کرد: دورهٔ عثمانی، که با جنگ جهانی اول به پایان می‌رسد؛ دورهٔ سلطهٔ سیاسی اروپاییان، که بین دو جنگ جهانی قرار می‌گیرد (در شمال آفریقا و مصر زودتر شروع می‌شود)؛ و دورهٔ پس از استقلال، از جنگ جهانی دوم تا کنون.

یادآور می‌شویم که نخستین دوره (دورهٔ عثمانی)، با پیشینه‌هایش، خطِ فاصلِ میان دو مقطع تاریخی را نشان می‌دهد: «عصر انحطاط»، که با تجزیه و اضمحلال امپراتوری عباسی در قرن سیزدهم آغاز می‌شود، و «عصر نوین». با این حال، این توصیف موفق به تبیین این واقعیت نمی‌شود که «بیداری»[1]، گرچه به وجودآورندهٔ صُوَر مادی خاصی از نوسازی بود، ولی عملاً یک نقطهٔ عطف فرهنگی عمومی را، به آن معنا که رنسانس اروپا بود، تشکیل نمی‌داد و نبود؛ زیرا، از یک سو، بیداری به طور حقیقی بر ساختارهای موروثی اندیشه و سازمان اجتماعی (شامل سازمانهای اقتصادی و سیاسی) غالب نشد، و از سوی دیگر، بیداری

1- "Awakening"

نتوانست ماهیت حقیقی مدرنیته را به چنگ آورد.

جامعهٔ پدرسالار جدید به عنوان یک ساختار اقتصادی-اجتماعی غیر مدرن و وابسته، نمونهٔ کاملی از جامعهٔ توسعه نیافته را نشان می‌دهد. نافذترین خصیصهٔ آن یک نوع ناتوانی عمومیت یافته، پایدار، و ظاهراً برطرف نشدنی است: این جامعه از عمل به عنوان یک سیستم اجتماعی یا سیاسی یکپارچه، و به عنوان یک ساختار اقتصادی یا نظامی ناتوان است. این جامعه با اینکه دارای همه ظواهر و آرایه‌های خارجی و ظاهری مدرنیته است، فاقد نیروی درونی، سازمان، و آگاهی، که ویژگی شکل‌بندی‌های حقیقتاً مدرن است، می‌باشد. نوسازی در این عرصه عمدتاً فقط مکانیزمی برای ارتقای توسعه‌نیافتگی و آنتروپی اجتماعی است، که به نوبهٔ خود ساختارها و آگاهی نامتجانس، سنتی، و شبه‌عقلانیِ خاص جامعهٔ پدرسالار جدید را تولید و بازتولید می‌کند.

ویژگی اساسی روانی-اجتماعیِ[1] این نوع جامعه، چه محافظه‌کار و چه مترقی، سلطهٔ پدر (پاتریارک یا پدرسالار) است، که خانوادهٔ ملی و همینطور خانوادهٔ طبیعی حول محور او سازمان یافته است. بدین طریق، بین حکمران[2] و توده[3]، و بین پدر و فرزند، تنها روابط عمودی وجود دارد: در هر دو زمینه، ارادهٔ پدری ارادهٔ مطلق است، که هم در جامعه و هم در خانواده از طریق یک اجماع مبتنی بر مراسم و تشریفات[4] و اجبار، وارد عمل می‌شود. مهم اینکه پیشرفته‌ترین و کارکردی‌ترین جنبهٔ دولت پدرسالار جدید (هم در رژیم‌های محافظه‌کار و هم در رژیم‌های «مترقی») دستگاه امنیت داخلی آن، [در عربی:] مخابرات، است. در همهٔ

1- psychosocial
2- ruler
3- ruled
4- ritual

رژیم‌های پدرسالار جدید یک سیستم دو دولتی حاکم است؛ یعنی یک ساختار نظامی- دیوانی در کنار یک ساختار پلیس مخفی وجود دارد، و این دومی با خدمت به عنوان تنظیم‌کنندهٔ نهایی حیات سیاسی و مدنی، بر زندگی روزمره مردم حاکم و مسلط است. بدین طریق، در فعالیتهای اجتماعی، شهروندان عادی نه‌تنها به طور استبدادی و دلخواهانه از برخی حقوق اساسی‌شان محروم می‌شوند، بلکه آنها زندانیان واقعی دولت و در معرض خشونت پایدار و بوالهوسانهٔ آن می‌باشند؛ بسیار شبیه شهروندانی که تحت سلطهٔ سلطنت کلاسیک یا عثمانی بودند. همان‌طور که خواهیم دید، دولت پدرسالار جدید، صرفنظر از اَشکال و ساختارهای حقوقی و سیاسی آن، از بسیاری جهات چیزی بیش از یک نسخهٔ نوسازی شدهٔ سلطنت پدرسالار سنتی نیست.

همان‌طور که در فضای مدنی فرد سعی می‌کند از قدرت برهنه ــ نهادهای اولیه‌ای مثل خانواده، طایفه، یا فرقه مذهبی ــ فاصله گرفته و پناهگاهی در مقابل آن بیابد، همواره نیز درمی‌یابد که این نهادها صُوَر مشابهی از اقتدار و خشونت را به نمایش می‌گذارند. بدین ترتیب، صُوَر و اَشکال بیرونی («مدرن») ــ مادی، حقوقی، زیبایی‌شناختی ــ خانواده و جامعهٔ پدرسالار جدید معاصر، هرچه باشد، ساختارهای داخلی‌شان همچنان ریشه در ارزشها و روابط اجتماعی پدرسالارانهٔ گروههای خویشاوندی، طایفه‌ای، و مذهبی و قومی یا نژادی دارد. مدرن و پدرسالار، با دوگانگی خاصی، در اتحادی تناقض‌آمیز با هم همزیستی دارند.

دوگانگی روان‌پارهٔ[1] پدرسالاری جدید به روشن‌ترین وجه خود را در

1- schizophrenic duality

خرده‌بورژوازی نشان می‌دهد؛ طبقهٔ اجتماعیی که بیش از بقیه نمایندهٔ جامعه و فرهنگ پدرسالار جدید است. متعارض‌ترین ارزشها و گرایشها در این طبقه یافت می‌شود که بدون تصمیم یا ترکیب آگاهانه با هم همزیستی دارند و سبب ایجاد نوعی ساختارها و اعمال نامربوط و متناقض می‌گردند که بیش از همه در این جامعه نمود دارند. توصیف داستان‌نویس مصری، نجیب محفوظ[1]، از یکی از شخصیتهای خرده‌بورژوای داستانش، تصویری اجمالی از این دنیای تناقض‌آمیز ارائه می‌دهد:

او یک زندگی امروزین [یعنی «مدرن»] را اداره می‌کند. او از قوانین کیفری و مدنی که ریشهٔ غربی دارند اطاعت می‌کند و درگیر کلاف سردرگم و پیچیده‌ای از دادوستدهای اجتماعی و اقتصادی است و اصلاً مطمئن نیست که این امور تا چه اندازه در توافق یا تضاد با عقاید اسلامی اوست. زندگی در جریان خود، او را به همراه می‌برد و او برای مدتی شبهات خود را فراموش می‌کند تا اینکه در یک روز جمعه او به سخنان امام [جمعه] گوش می‌دهد یا صفحه‌ای مذهبی در یکی از روزنامه‌ها را می‌خواند، و شبهات گذشته با هراس خاصی برگشت می‌کند. او درمی‌یابد که در این جامعهٔ جدید مبتلا به شخصیتی پاره‌پاره و دو نیمه‌شده گشته است: نیمی از او اعتقاد دارد، عبادت می‌کند، روزه می‌گیرد و به زیارت می‌رود؛ نیمهٔ دیگر، ارزشهایش را در بانکها و دادگاه‌ها و در خیابانها، حتی در سینماها و تئاترها، و شاید حتی در خانه در میان خانواده‌اش در مقابل صفحهٔ تلویزیون، باطل و بی‌اعتبار می‌سازد[۳].

1- Nagib Mahfouz

ظهور خرده‌بورژوازی پدرسالار جدید

ظهور و سلطهٔ خرده‌بورژوازی نتیجهٔ دو پیشامد عمده بود: انفجار جمعیت در دهه‌های ۱۹۴۰ م و ۱۹۵۰ م، که حرکت به شهرها را تسریع کرد و بر مقام و موقعیت خرده‌بورژوازی شهری افزود؛ و قبضهٔ قدرت توسط افسران خرده‌بورژوای ارتش و رهبران احزاب سیاسی خرده‌بورژوا در طول دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم در چهار کشور مرکزی دنیای عرب: مصر، سوریه، عراق، و الجزایر. بزودی آشکار شد که این طبقهٔ جدید، که در رهبری آن تجسم می‌یافت، یک نیروی اجتماعی ناتوان و ناکارا است که فاقد وحدت و انسجام داخلی و به کلی ناتوان از اجرای وظایف بورژوازی (یعنی توسعهٔ اقتصادی کاپیتالیستی) یا پرولتاریا (یعنی دگرگونی اجتماعی انقلابی) می‌باشد. سلطهٔ خرده‌بورژوازی، هر دو طبقهٔ مذکور را، که توسعه‌شان به واسطه وابستگی و امپریالیسم متوقف شده بود، بیشتر تضعیف نمود. طبقهٔ بورژوازی از نظر سیاسی از آزادی و حقوق خود محروم و ریشه‌کن گردیده است، و خرده‌بورژوازی بر پرولتاریای شهری ریاست و کنترل اعمال کرده و آن را در فرهنگ خود جذب نموده است.

تحتِ تفوق خرده‌بورژوازی، نه‌تنها انقلاب و وحدت عربی متحمل شکست شد، بلکه زندگی سیاسی در دنیای عرب، در جهت اقتدارگرایی یا قدرت‌طلبی داخلی و رقابت و هم‌چشمی میان رژیم‌های متخاصم از هم پاشید. حرکت تغییرات اجتماعی و توسعه دچار لغزش و تزلزل گردید و تا دههٔ ۱۹۷۰ م به نوعی جامعه مصرفی با سلطهٔ سرمایه‌داری دولتی، در دولتهای «مترقی»، و نوعی سرمایه‌داری بازار آزادِ تحریف شده، در دولتهای محافظه‌کار، منتهی شد[۴].

سلطهٔ خرده‌بورژوازی در دولتهای مترقی (و تسلط فرهنگی آن در دولتهای محافظه‌کار) به گسترش نوع خاصی از ناهنجاری[1] مدد رساند و سبب افزایش یک شکاف طبقاتی آشکار میان نخبگان قدرت خرده‌بورژوای جدید در رژیم‌های «مترقی» (ثروتمندان جدید در رژیم‌های محافظه‌کار) و توده‌های کارگر- خرده‌بورژوای محرومی که هر روز بیش از گذشته فراموش و از خود بیگانه می‌شدند، گردید. این شکاف یک تجدید جهت‌گیری ایدئولوژیک مهم را به همراه داشت که در گسترش بنیادگرایی[2] اسلامیِ مبارز و سیاسی شده در میان توده‌های عرب تجسم یافت.

بنیادگرایی اسلامی و مدرنیسم سکولار

مدرنیته در بُعد اصلی خود فرآیندی انتقالی است از یک شیوهٔ دانش یا ساختار الگویی نظری[3]، به شیوه‌ای اساساً متفاوت، و گسستن از روش‌های سنتی (اساطیریِ) درک واقعیت به نفع شیوه‌های (علمی) جدید اندیشه و تفکر. در جامعهٔ عرب این فرآیند بر حسب سه مسئلهٔ غامض[4] اساسی تجربه شد: مسأله هویت، مسأله تاریخ، و مسأله تمدن اروپایی یا غرب. بیداری عرب، در مشغله‌های ذهنی اصلی‌اش، می‌تواند به عنوان مبارزه‌ای فرهنگی و اجتماعی بین دو دیدگاه اساسیِ سکولاریزم و اسلام تلقی شود. دیدگاه اول به طور صریح یا ضمنی غرب را به عنوان الگوی خود برگزید، و دومی هواخواه اسلام به عنوان منبع مشروعیت و الهام‌بخشی خود گردید. سکولاریزم (متجلی در لیبرالیسم، ناسیونالیسم، و سوسیالیسم) و

1- anomie
2- fundamentalism
3- paradigmatic
4- problematic

بنیادگرایی (متجلی در اسلامِ اصلاح‌طلب، محافظه‌کار، و مبارز)[1] دو «رژیم حقیقتِ» عمدهٔ دورهٔ بیداری را تشکیل می‌دادند، که در مراحلِ بعدیِ جامعهٔ پدرسالار جدید همچنان غلبه داشتند. با نگاهی به گذشته درمی‌یابیم که نه سکولاریزم و نه اسلام‌گرایی، هیچ‌یک موفق به توسعهٔ گفتمان انتقادی و تحلیلیِ واقعاً مستقلی که در آن مسائل پیچیدهٔ هویت، تاریخ و غرب به راه حل مؤثری برسند، نشدند.

گرایش اسلامی، هم به صورت اصلاح‌طلبانهٔ آن و هم به صُوَر محافظه‌کار و مبارزش، تاریخ و غرب را از منظری ایدئولوژیک نگریست و گذشته را تنها به عنوان تجسم یا مخزن «حقانیت اسلام» و عصر طلایی‌اش، و غرب را به عنوان نفی و انکار آن دو، توانست ببیند. از این موضع، قرائتی حقیقتاً مدرن از گذشته [۵] آشکارا غیر ممکن بود، همان‌طور که امکان سازش دادن «خود» و «دیگری» به نحوی واقع‌بینانه، ناممکن بود[2]. در چنین موقعیتی تنها یک دیدگاه بنیادگرای رادیکال، نه‌فقط در مقابل سکولاریزم بلکه همچنین در مقابل اسلام اصلاح‌طلب و تثبیت شده، قادر بود به عنوان مُفَسّر خود، تاریخ و جامعه، ادعای اعتبار مطلق کند؛ همان‌طور که امروزه چنین ادعایی را دارد. گفتمان سکولاریستی، که آن هم مبتنی بر موضعی ایدئولوژیک بود (البته براساس ناسیونالیسم، لیبرالیسم، و «علم» به جای دین)، به گذشته به عنوان یک ارزش نگریست که مستلزم هویت و قدرت (تفوق میراث ملی)، یعنی دو پیش‌شرط برای برخورد با «دیگریِ» مورد تحسین/هراسناک،

۱ـ مؤلف به نحوی غیر واقع‌بینانه همه انواع اسلام، از جمله اسلام اصلاح‌طلب را بنیادگرا خوانده که درست نیست. (م)

۲ـ تحلیلهای مؤلف به هیچ وجه دربارهٔ شاخه اصلاح‌طلبانهٔ گرایش اسلامی با متفکرانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، عبده، اقبال، نائینی، کواکبی، شریعتی و طالقانی، صادق نیست. (م)

بود. بنابراین، جستجو یا اثبات هویت، در هر دو شکل اسلامی و سکولاریستی آن، در فضایی سیاسی- فرهنگی صورت گرفت که در آن، تاریخ و غرب دو قطب مقابل به هم تنیده بودند. هر طرف سعی کرد از قطب مخصوص به خود برای اعتبار بخشیدن به خودش و فراهم کردن مبنایی برای نگرش ویژه‌اش به هویت، در اسلام یا عرب‌گرایی[1]، مدد بگیرد.

بنیادگرایی و نقد سکولار

در اواخر دههٔ ۱۹۸۰ م این دو گفتمان رقیب به نقطهٔ اوج رسیدند. اسلام‌گرایی دیگر توسط یک گروه پیرامونی و حاشیه‌ای نمایندگی نمی‌شود، بلکه یک جنبش توده‌ای دارای ریشه در لایه‌های پایینی جامعه[2] را تشکیل می‌دهد، در حالی که سکولاریزم هنوز مشتمل است بر یک جنبش از نظر داخلی گونه‌گون و عمدتاً پیشتاز[3]، متشکل از روشنفکران، نویسندگان، اهل حِرَف، محققان، و دانشجویان منتقد. تا حدود نیمهٔ قرن بیست، بحث‌های فرهنگی و فکری بیشتر محدود به حلقه‌های تحصیلکردهٔ مراکز شهری بود. با دگرگونی اجتماعی اخیر، مشارکت‌جویان در این بحث‌ها، و اصل محتوای آن، تغییر کرده‌اند. آنچه در این مقطع در خطر است تنها پیامد یک مواجههٔ تئوریک نیست، بلکه اصل سرنوشت جامعه را نیز در بر می‌گیرد.

بحث من این است که گرچه بنیادگرایی اسلامی ممکن است قادر به جلوگیری از تجلّیات ناهنجار جامعهٔ پدرسالار جدید باشد، ولی نمی‌تواند هیچ علاج و درمانی برای بی نظمی‌ها و نابسامانی‌های ساختاری آن

1- Arabism

2- mass grassroots movement

3- avant-garde

جامعه، که از میان آنها در این مرحلهٔ نهایی، نابهنجاری فراگیرترین نشانهٔ آن است، ارائه دهد. بنیادگرایی، که اساساً ایدآلیستی است، تنها علائم بیماری را نشان می‌دهد، و راه حلهای آن ضرورتاً اقتدارگرایانه خواهد بود؛ راه حلهایی که مبتنی بر آموزه‌ها و روش‌های مطلق‌گرایانه است. بدین ترتیب، بنیادگرایی در همان حال که ممکن است به عنوان نیرویی آزادیبخش ظاهر شود، به طور اجتناب‌ناپذیری سرکوبگر خواهد بود. بنیادگرایی همان‌طور که به طور خشونت‌آمیز جامعهٔ پدرسالار جدید را به زیر می‌کشد (یا ناگزیر به متلاشی کردن آن از درون می‌شود)، سرسختانه به سوی پدرسالاری اقتدارگرا نیز برمی‌گردد.

در این عرصه، حرکت جدید نقد و انتقاد سکولار، به صورت آنتی‌تز مستقیم فرهنگی و سیاسی بنیادگرایی اسلامی نمود پیدا می‌کند. نحوهٔ رویارویی دو گفتمان نقد سکولار یا رادیکال و بنیادگرایی اسلامی را می‌توان به نحو زیر خلاصه نمود:

از یک طرف موضعی مطلق‌گرا و سنت‌گرا، از طرف دیگر موضعی خودمحدودگر و عقلانی‌ساز.

تفوق کامل در برابر کثرت‌گرایی آزاد.

یک اخلاق غایت‌گرا، رویارو با یک اخلاق مسئولیت.

گفتمانی تک‌گفتارانه[1] در برابر گفتمانی گفت و شنودی[2].

ضعف مهلک نقد سکولار، برخلاف بنیادگرایی، در این است که حرکتی پیشتاز و به دور از تماس با توده‌هاست. به همین خاطر نقد سکولار خود را در وضع نامساعد مضاعفی می‌یابد: هم از قدرت

1- monological discourse
2- dialogical discourse

محدودی در صحنهٔ سیاسی برخوردار است (فقدان سازماندهی سیاسی)، و هم، زمانی که سانسور دولتی کارایی آن را از بین می‌برد یا محدود و منحرف می‌سازد، نقد سکولار خود را در معرض مخالفت آرا و عقاید توده‌ای (مذهبی) می‌یابد. از طرف دیگر، بنیادگرایی به واسطهٔ جذبهٔ مذهبی‌اش قادر است وضع موجود را در حالت تدافعی قرار داده و توده‌ها را نیز بسیج کند. اما شاید بزرگترین مشکلی که نقد سکولار از آن رنج می‌برد ناشی از امتناع بنیادگرایان از درگیر شدن در بحث آزاد و عقلایی است. رهیافت بنیادگرایان اساساً از نوع ترغیب و باوراندن[1] (در جهت «دیدنِ راه راست») یا تغییر کیش[2] (در جهت «بازگشت به ایمان درست») است نه بحث و مناظره یا استدلال. بدین ترتیب، نقد سکولار به سطح و موقعیت یک گفتمان بدعت‌گذار[3] یا خرابکارانه تنزل می‌یابد و نقد رادیکال به موضع دفاعی همسخن‌هایی که فاقد مشروعیت هستند عقب‌رانده می‌شود. شاید عادلانه باشد نتیجه بگیریم که هر گاه بنیادگرایی به قدرت برسد تمایل دارد امکان هر گونه گفت و شنودی را نفی کند.

در حالی که منتقدان رادیکال جدید به طور روزمره در اکثر رژیم‌های عربی مورد حمله قرار گرفته و از فعالیت منع می‌شوند، سخنگویان بنیادگرا نه‌تنها مجاز به اعلام آزادانه و علنی اصول عقاید سیاسی‌شان هستند، بلکه اغلب کمک معتنابهی از طرف دستگاه اداری و نهادهای دولتی و رسانه‌ها به آنها می‌رسد[4]. بنیادگرایی بیشتر قوّت و توانش را از آسیب‌پذیری طبقات حاکم، که از ایدئولوژیی مشابه بنیادگرایی برای

1- *persuasion*

2- *conversion*

3- heretical

۴ـ حداقل در کشورهایی چون مصر، الجزایر و تونس قضیه کاملاً برعکس است و مؤلف منصفانه قضاوت نکرده است. (م)

اعتبار بخشیدن به مشروعیت متزلزل خودشان مدد می‌گیرند، کسب می‌کند.

جامعهٔ پدرسالار جدید و ساختارهای اقتصادی و سیاسیِ مبتنی بر آن، امروزه در برابر چشمانمان رو به خرابی و زوال می‌رود. بنیادگرایی، به صورت نوعی پدرسالاری ضد مدرنیسم و اتوپیایی، خود را به عنوان جانشین مشروع وضع موجود پدرسالارانهٔ جدید، که در حال متلاشی شدن است، می‌بیند. نمونهٔ ایران، در عین حال که به عنوان مُدل بنیادگرایی سُنی عربی پذیرفته نمی‌شود، امکانِ به زیر کشیدن نظم سیاسی پدرسالار جدید را، هر اندازه هم که از نظر مادی قوی به نظر برسد، ثابت می‌کند.

اکنون یک سؤال محوری برای این نقد خود را نشان می‌دهد: با توجه به حالت ضعف و ناتوانی و از هم پاشیدگی جامعهٔ پدرسالار جدید معاصر، آیا پیروزی بنیادگرایی اجتناب‌ناپذیر است، یا نیروهای سکولاریزم و مدرنیته شانس و فرصتی دارند؟

هر نسلی خودش را در حال ایستادن در پایان زمان تاریخی می‌بیند و لذا به نحو اندوهباری به آینده‌ای می‌نگرد که فصل پایانی نمایشی گریزناپذیر است. البته، یک پیروزی بنیادگرایانه ممکن است عصر جدیدی در حیات این نسل به وجود آورد، همان‌طور که در ایران[1] و احتمالاً بزودی در پاکستان یا برخی کشورهای اسلامی دیگر به وجود آورد. با وجود این، همان‌طور که ما از تجربهٔ اخیر آموخته‌ایم، هیچ‌گونه ضرورتی دربارهٔ وقوع چنین حوادثی وجود ندارد. پدرسالاری جدید، به

۱ـ شرابی در اینجا در مورد ایران سخنی ناروا و غیر علمی گفته، ولی لازم به ذکر است که اولاً انقلاب اسلامی ایران از مقولهٔ رادیکالیسم اسلامی است و نه بنیادگرایی اسلامی، و ثانیاً پاره‌ای از رهبران و جنبش‌های اسلامی در کشورهایی چون لبنان و فلسطین و تونس و سودان به شدت متأثر و مُلهم از ایران بوده و جهت‌گیری رادیکال، و نه بنیادگرا، داشته‌اند. (م)

عنوان نفیِ اصالت و مدرنیته هر دو، در شرایط مساعدی از نظر متلاشی شدن یا مغلوب شدن از طریق فعالیت مدرنیته انتقادی و همینطور بنیادگرایی مبارز قرار دارد. اگر بنیادگرایی شراکت نقد مدرن را رد کند، نقد مدرن ممکن است از موفقیتی بنیادگرایانه چیزی نصیبش شود. تا آنجا که بنیادگرایی قادر به متلاشی کردن ساختارهای پدرسالاری جدید است، می‌تواند در تحقق امکانات مدرنیته سهیم گردد. همچنین می‌توان در جستجوی آنچه از پتانسیل انقلابی و مترقی در درون جامعه عرب باقی می‌مانَد بود، به ویژه آن‌طور که در نسل جوان جدید برخاسته از محیطی جهانی و سکولاریزه شده متجلّی است[1]. بدین ترتیب انگیزه و کِشش مدرنیستی، که همزمان در طول سه نسل گذشته پرورانده و سرخورده شده، ممکن است احیا گردیده و حتی شکل سیاسی به خود گیرد. و هنگامی که به یاد آوریم این انگیزه و کشش ممکن است به خلاف یک نسل پیش مقید به وسایل انقلابی متعارف نباشد، آن‌گاه درمی‌یابیم که یک پیشرفت بنیادگرایانه ممکن است آن انگیزه و کشش را خیلی کمتر تهدیدکننده و قابل کنترل‌تر نشان دهد.

البته، نتیجه و برآیند این مبارزه تنها به وسیله عوامل داخلی تعیین نخواهد شد؛ بلکه این مبارزه تا حدودی متأثر از جهتی که تاریخ جهانی پیدا می‌کند، طرز تلقی ابرقدرتها نسبت به این منطقهٔ حساس جهان، و پیشامدها در جهان سوم خواهد بود.

اکنون اجازه دهید از ابتدا شروع کنیم و سعی نماییم به برخی از سؤالاتی که تا اینجا مطرح شده‌اند، پاسخ دهیم. نخستین سؤال این است:

۱ـ اما از نسل جوانی که از هویت فرهنگی و تاریخی عربی- اسلامی خود تحت تأثیر شرایط جهانیِ به قول شرابی سکولار بریده باشد، چگونه می‌توان انتظار داشت که همچنان مترقی و انقلابی باقی بماند؟ (م)

عناصر تشکیل دهندهٔ پدیده‌ای که ما آن را پدرسالاری جدید می‌نامیم کدامند؟ نقطهٔ آغاز، پدرسالاری است.

۲ـپدرسالاری و مدرنیته

مفروضات اساسی

جامعهٔ پدرسالار چیست؟ چگونه به وجود می‌آید؟ چگونه دگرگون می‌شود؟ مشخصه‌های بارز آن کدامند؟ ارزشهایش، اَشکال دانش آن، اعمال و رویه‌های اجتماعی آن، سازمان سیاسی آن؟ برای پاسخ دادن به این سؤالات، و سؤالات مرتبط دیگر، ما باید ابتدا مفروضات اساسی‌مان را روشن نماییم، تا بتوانیم نشان دهیم که به چه معنا ما جامعه عربی سنّتی را پدرسالار در نظر می‌گیریم.

پدرسالاری اصطلاحی است که اساساً بر نوع خاصی از ساختار اجتماعی ـ سیاسی دلالت دارد؛ ساختاری با نظام ارزشی ویژه و اشکالی از گفتمان و عمل، که بر شیوهٔ متمایزی از سازماندهی اقتصادی استوار است. پدرسالاری سیمای اصلی روابط اجتماعی در شکل‌بندی اجتماعیِ ماقبلِ سرمایه‌داری است که به طور تاریخی به اشکال گوناگونی در اروپا و آسیا وجود داشته است. بحث ما این است که پدرسالاری در جامعه‌ای

که ما به عنوان جامعه عرب سنتی می‌شناسیم شکلی خاص و متمایز به خود گرفت. بنابراین، در عین حال که برخی از مشخصه‌های مورد تجزیه و تحلیل در اینجا ممکن است درخور جوامع غیر عرب باشد، ولی ویژگی آنها از شرایط، پیشامدها، و تجارب متعلق به جهان عرب ناشی می‌شود.

اساساً همان بی‌همتایی تاریخی که به سایر فرهنگهای متمایز ـ هندی، چینی، ژاپنی، یا اروپای غربی ـ تعلق دارد، به پدرسالاری عربی نیز ویژگی تاریخی می‌بخشد. زیرا همهٔ این فرهنگها، علیرغم ساز و کارهای اجتماعی-اقتصادیِ یکسان تاریخی، تجارب تکوینیی را از سر گذراندند که توسط شرایط جغرافیایی، آب و هوایی، و جمعیت‌شناختی خاصی تعیین می‌شدند.

بنابراین، با این فرض که خصوصیت جامعه و مردان و زنانی که آن را تشکیل می‌دهند تا اندازه‌ای به وسیلهٔ محیط فیزیکی که در آن زندگی می‌کنند شکل می‌گیرد، چه نوع طبیعت فیزیکی سبب پیدایش خصوصیات ویژهٔ پدرسالاری عربی گردید؟ فرهنگ عربی (تمدن اسلامی)[1]، همان‌طور که فرناند براودِل[2] گفته است، «در حاشیه‌های اماکن خالی از سکنه، در کناره‌های صحراها، رودخانه‌ها و دریاها» [1] گسترش یافت. نگاهی گذرا به نقشه صحت این نظر را تأیید می‌کند: ویژگی بارز این محیط، فضای خالی صحرا، از آتلانتیک تا خلیج [فارس] است. صحرا بر تمامی جهان عرب حکمفرماست؛ به استثنایِ (۱) حاشیهٔ باریک و منفصل کنار مدیترانه از اسکندرون تا تانجیر[3]، (۲) رشته کوه مغرب غربی

۱ـ ظاهراً عرب و اسلام مترادف به کار رفته و فرهنگ و تمدن اسلامی نیز عربی قلمداد شده است. (م)

2- Fernand Braudel

۳ـ شهر و بندری در شمال مراکش در کنار تنگهٔ جبل‌الطارق. (م)

(اطلس)، (۳) رشته کوههای سوریهٔ جغرافیایی، (۴) مناطق داخلی عمان و یمن، (۵) حوزه‌های رود نیل و فرات.

سیمای جمعیتی نیز به همان میزان قابل توجه است. از نظر تاریخی، ساکنان شهر و بدوی‌ها بر فرهنگ و جامعه (تجارت و قدرت سیاسی) تسلط داشتند، در حالی که تولیدکنندگان کشاورزی تسلیم و تابع هر دو بودند. این شکل‌بندی به واسطهٔ موقعیت ژئوپولتیک منطقه که دو منطقهٔ عمدهٔ تمرکز بشریت، یعنی اروپا تا شمال و غرب، و آفریقا-آسیا تا جنوب و شرق، را به هم متصل می‌کند، بیشتر شکل گرفت. بدین ترتیب تجارت از مسافت‌های دور و طولانی و تهاجمات خارجی، برای تکامل اقتصادی و سیاسی دنیای عرب نقش تعیین کننده و شکل دهنده داشتند.

آیا تفاوتی میان جامعهٔ پدرسالار و جامعهٔ «سنتی» وجود دارد؟ به چه معنا می‌توان از جوامع پدرسالار مختلف سخن گفت؟ روشن است که پدرسالاری به مثابهٔ مقوله‌ای اجتماعی-اقتصادی برمی‌گردد به جامعهٔ سنتیِ ماقبل مدرن. به این معنا، تعابیر جامعه/فرهنگِ پدرسالار و جامعه/فرهنگِ سنتی یا ماقبل مدرن، کم و بیش مترادف هم هستند و هر دو تعبیر در تقابل با یک جامعه/فرهنگِ کیفیتاً متفاوت، یعنی مدرن، تعریف می‌شوند.

از نظر مارکس، «وضعیت پدرسالار»، یا مرحلهٔ توسعه‌ای که پیش از «توسعهٔ کامل بنیان جامعهٔ صنعتی» قرار دارد، به فئودالیسم اروپایی ارجاع دارد. بین فئودالیسم و سرمایه‌داری ارتباطی بنیادین وجود دارد: فئودالیسم پیش‌زمینهٔ ضروری سرمایه‌داری است. اما در این طرح کلی، پدرسالاری غیر اروپایی (غیر فئودالی) را کجا می‌توانیم قرار دهیم؟

نظریهٔ شیوهٔ تولید آسیایی و مفهوم عام «استبداد شرقی» بیانگر یک

شکل‌بندی اجتماعی «آسیایی» یا «شرقی» با شکل خاصی از پدرسالاری است. مارکس، به تبعیت از هگل، بر این باور بود که تاریخ کلاسیک روزگار باستانی، تاریخ شهرهای بنا شده براساس کشاورزی و املاک و اراضی ــ برخلاف شهرهای شرقی ــ بوده است. در قرون میانه، مناطق روستایی به جای شهرها مرکز ثقل تاریخ بودند، و توسعهٔ آنها به موازات تضاد میان شهر و روستا صورت گرفت[۲]. از نظر مارکس، شهر «آسیایی» همانند شهر روزگار باستان یا اواخر قرون میانه نبود؛ شهر آسیایی پدیده‌ای به طور خاص پدرسالار، به معنای شرقی کلمه، بود: یک «اردوگاه سلطنتی» نه ساختاری مدنی. اما در اینجا ما علاقه‌مندیم ببینیم آیا می‌توان از یک شکل و قالب پدرسالار سخن گفت که، آن‌طور که مارکس آن را توصیف می‌کرد، نه اروپایی باشد و نه آسیایی؛ شکل و قالبی با تاریخ و ساختار خاص خودش، که می‌توان آن را مشخصاً عربی (اسلامی) دانست، نه صرفاً آسیایی یا غیر اروپایی.

وقتی از پدرسالاری عربی سخن می‌گویم، منظورم یک کلیت روانشناختی ـ جامعه‌شناختی خاص است که در ساختارهای اجتماعی و روانشناختی نمودار می‌شود. پدرسالاری عربی نظامی از ارزشها و اعمال و رویه‌های اجتماعیِ متعلق به یک اقتصاد و فرهنگ معین و مستقر است. از این منظر، بهترین شیوهٔ چنگ زدن به معنی پدرسالاری نزدیک شدن به آن از منظر مدرنیته است: جانشین و خَلَف تاریخی و مخالف دیالکتیکی آن.

مدرنیته

مدرنیته چیست؟ مدرن بودن به چه معنی است؟ جدول زیر با مقابلهٔ مدرنیته با پدرسالاری بر حسب تعدادی از مقوله‌های کلیدی، به

پاسخ‌های ممکن اشاره دارد.

مقوله	مدرنیته	پدرسالاری
دانش	اندیشه/عقل	اسطوره/اعتقاد
حقیقت	علمی/کنایه‌آمیز[۱]	دینی/تمثیلی[۲]
زبان	تحلیلی	سخنورانه[۳]
حکومت	دموکراتیک/سوسیالیست	سلطنت‌پدرسالارجدید
روابط اجتماعی	افقی	عمودی
قشربندی اجتماعی	طبقه	خانواده/طایفه/فرقه[۳]

مارشال برمن،[۴] در یک تحقیق عمده دربارهٔ مدرنیته، آن را با ارجاع به چهار جنبهٔ اساسی توصیف نموده است[۴]. نخستین جنبه آن است که مدرنیته پدیده‌ای به‌طور بی‌نظیر اروپایی است[۵] ـ واقعیتی که پیامدهای وجودی ویران‌کننده‌ای برای دنیای غیر غربی داشته است. جنبهٔ دوم مربوط می‌شود به محتوای تاریخی مدرنیته. این جنبه برمی‌گردد به فرایندی تاریخی که در اروپا، در رنسانس و جنبش اصلاح دینی، با فروپاشی قطب‌بندی بین یک دنیای واقعی و دنیایی وهمی، که ویژگی تفکر ماقبل مدرنِ سنتی بود، آغاز شد. تا آن زمان به دنیای محسوس و ملموس به عنوان دنیایی موهوم نگریسته می‌شد و دنیای حقیقی تنها از طریق دین یا فلسفه قابل حصول و دسترسی تلقی می‌شد که آن هم برای موجودات بشری فقط در هستی پس از مرگ ممکن بود. نگرش مدرن

1- ironic
2- allegorical
3- rhetorical
4- Marshall Berman

این دیدگاه را به صورت زیر دگرگون کرد: «اکنون دنیای دروغین به عنوان گذشته‌ای تاریخی، دنیایی که آن را از دست داده‌ایم (یا در شُرُف از دست دادن آن هستیم) نگریسته می‌شود، در حالی که دنیای حقیقی در دنیای فیزیکی و اجتماعی است که برای ما در اینجا و اکنون وجود دارد (یا در شُرُف به وجود آمدن است)» [٦].

جنبهٔ سوم، از تحلیل مارکس از انقلاب بورژوایی در بیانیهٔ کمونیستی ناشی می‌شود: انقلاب بورژوایی با برداشتن حجابهای «توهم مذهبی و سیاسی»، واقعیت روابط اجتماعی را فاش کرد و انتخابهای جدید و امیدهای جدیدی را برانگیخت. بِرمَن می‌گوید: «برخلاف مردم عادیِ همهٔ اعصار، که با فداکاری و از خودگذشتگی‌شان در راه "موجودات فوق طبیعی" به نحو بی‌پایانی زجر دیده و خورد شده و مورد سوء استفاده و خیانت واقع شده‌اند، افراد مدرن، "شستشو کرده در آب سرد و یخیِ محاسبهٔ خودپسندانه"، آزاد از حرمت‌گذاری و تمکین نسبت به اربابانی که نابودشان می‌کنند هستند و به جای آنکه از سرما بیحس شوند باروح و بشاش هستند» [۷]. امکان شورش حقیقی و اصیل محصول عصر جدید است. چون افراد مدرن «می‌دانند چگونه دربارهٔ خودشان، به وسیلهٔ خودشان و برای خودشان فکر کنند، خواهان گزارشی شفاف از آنچه رؤسا و زمامداران آنان برای آنان انجام می‌دهند ــ یا در حال انجام می‌باشند ــ هستند و آماده‌اند تا در هر جا که چیزی در عوض نصیبشان نمی‌شود مقاومت و شورش کنند» [۸].

چهارمین جنبه مربوط می‌شود به ویژگی جامعه بورژوازی جدید که اینک با محو و جایگزینی جامعهٔ قدیم محقق می‌گردد: «یک جامعهٔ حقیقتاً و به نحوی اصیل باز، نه‌فقط از نظر اقتصادی بلکه همچنین از نظر

سیاسی و فرهنگی، به نحوی که مردم برای خرید و ارزیابی آزادند و همان‌گونه که در جستجوی بهترین کالاها هستند، در پی بهترین ایده‌ها و آراء، انجمن‌ها، قوانین و سیاستهای اجتماعی نیز می‌باشند»[۹].

بدین ترتیب، نیروهای مسلط حاکم بر این جامعهٔ مدرن با نیروهای حاکم بر تمامی انواع جوامع پیشین فرق دارند؛ این نیروها از جهان‌بینی سکولار و شیوهٔ تفکر علمی این جامعه ناشی می‌شوند.

هگل، نخستین متفکر اروپایی که به تاریخ به عنوان یک موضوع محوری فلسفی توجه کرد و یک شیوهٔ سیستماتیک تفکر را دربارهٔ آن تنظیم نمود، موضع خود را بر مبنای یک دیالکتیک ایدآلیستی آشتی‌ناپذیر بنا نهاد؛ اما چون دیالکتیک او از نظر فلسفی انقلابی بود، نتوانست تفکر او را فراتر از افق دینی و سیاسی زمانش ببرد. تنها با مارکس و جامعه‌شناسی آلمانی اواخر قرن نوزدهمی (بدواً ماکس وبر) است که تفسیری مبتنی بر پایه‌های اجتماعی و اقتصادی عینی از تاریخ و تغییرات تاریخی در اختیار ما قرار می‌گیرد.

مفهوم کلیدی در پیوند با ظهور سرمایه‌داری مدرن، از نظر مارکس خصیصهٔ انقلابی آن و از نظر وبر عقلانیت متمایز آن است. بدین ترتیب ما می‌توانیم مدرنیته را به طور همزمان عقل و انقلاب بدانیم.

از نظر مارکس این انقلاب بورژوایی بود که پویاترین چهره‌ها و مشخصه‌های مدرنیته را معرفی کرد ــ بی‌قراری، حرکت، و تغییر دائمی. همان‌طور که او در مانیفست آن را بیان می‌کند،

دگرگونی انقلابی دائمی تولید، برهم‌زدن و تعرض لاینقطع نسبت به همه شرایط اجتماعی، بی‌قراری و عدم اطمینان همیشگی، عصر بورژوایی را از همهٔ عصرها و دوره‌های تاریخی ماقبل متمایز می‌سازد.

همه روابط تثبیت شده و به سرعت یخ بسته و منجمد شده، با قطار آراء و عقاید و پیشداوری‌های کهن و مورد احترام آنان، زدوده و محو و نابود می‌شوند، و همه انواع تازه شکل گرفتهٔ آنها قبل از آنکه بتواند استحکام یابد کهنه و منسوخ می‌گردد. همهٔ آنچه که معتبر و مستحکم است ذوب شده و در هوا پراکنده می‌گردد[۱۰].

از نظر وبر نیز مدرنیته بخشی لاینفک و ذاتی از سرمایه‌داری است. او، همانند مارکس، می‌دید که سرمایه‌داری، جامعهٔ اروپایی (و دنیا) را به شیوه‌ای رادیکال و غیر قابل برگشت دگرگون می‌سازد. او برخلاف مارکس این نیروی دگرگون‌ساز را به عقلانیت ــ عقل ابزاری محاسبه‌گرِ رابطهٔ بین اهداف و وسایل ــ نسبت می‌داد. از نظر وبر، عقلانیت قدرت همه‌جاگیر و نافذی بود که نه‌تنها در عرصهٔ تولید بلکه در همهٔ حوزه‌های حیات بورژوایی حکومت می‌کرد. بروکراسی، و «عقلانی‌سازیِ همه کارکردها و روابط» در آن، فرآیندی بود که کل دنیا را در معرض «طلسم‌زدایی»[۱] قرار داده بود ــ استعارهٔ عریان کردن به مثابهٔ کشف خود (بِرمن)[۱۱]. اما وِبر خوش‌بینی مارکس را نداشت. در حالی که مارکس بحرانهای جامعهٔ بورژوایی را نهایتاً منتهی به گذار و تعالی انقلابی می‌دید، وبر قدرت بروکراسی فراگیر را غالب و مسلط بر افراد و جامعه انسانی و محبوس کنندهٔ آنها در یک «قفس آهنین» می‌دید که رهایی از آن ممکن نبود ــ نگرشی تعمیق یافته در روزگار خود ما توسط شکاکان رادیکال جامعهٔ پیشرفته صنعتی (به عنوان مثال، نوشته‌های پساساختارگرای فوکو،

1- disenchantment

دریدا، دلوز[1] و غیره).

تا اینجا ما تعبیر مدرنیته را با ارجاع به تعدادی از پدیده‌ها و ایستارهای اجتماعی به کار برده‌ایم که هنوز نیازمند تعریف است. یک توصیف مقدماتی از مدرنیته را می‌توان بر حسب پویایی آن فرمول‌بندی و تنظیم نمود: مدرنیته در سطح اندیشه، دیالکتیکی است و در سطح کنش و عمل، انقلابی.

با نظری تاریخی به عرصهٔ گسترده تجربهٔ اروپایی از پایان قرن پانزدهم تا قرن بیستم، درمی‌یابیم که مدرنیته نمایانگر یک کلیت یکپارچه و منسجم با ویژگی‌های به روشنی متمایز است. سه ویژگی برجستگی دارند که ما را قادر به رؤیت مدرنیته در سه قالب و صورت می‌سازد: به مثابهٔ یک ساختار جامع، به مثابهٔ فرایندی جمع‌زننده و کلیت‌بخش، و به عنوان یک آگاهی معین و مستقر. من این ویژگی‌ها را مدرنیته[2] (ساختار)، نوسازی[3] (فرآیند)، و مدرنیسم[4] (آگاهی) می‌نامم[۱۲].

نوسازی، یا فرآیند دگرگونی اقتصادی و تکنولوژیک آن‌طور که نخست در اروپا رخ نمود، نمایانگر پدیده‌ای تاریخی است که به طور بی‌نظیری اروپایی است. مدرنیته، که بر حسب ساختار فهمیده می‌شود، مرکب از دسته‌ای از عناصر و روابط است که با هم یک کل فرهنگی متمایز را تشکیل می‌دهند و ما آن را مدرن توصیف می‌کنیم؛ مدرنیتهٔ تفسیر و تعبیر شده به عنوان آگاهی، مدلی است که از طریق آن اروپای مدرن خودش را با متمایز ساختن «خود» از «دیگری» (غیر مدرن) شناسایی و تعیین هویت نمود. مدرنیسم، آگاهی از مدرن بودن، نگرشی

1- Deleuze
2- *modernity*
3- *modernization*
4- *modernism*

است دربرگیرندهٔ دگرگونی «خود» و دنیا[۱۳]، که تجلی‌اش را نه‌تنها در «عقل» و «انقلاب» می‌یابد، بلکه در هنر، ادبیات، و فلسفه نیز جلوه می‌کند.

مدرنیته و مدرنیسم ـ ساختار، و آگاهی متناسب با آن ـ در فرآیند نوسازی، دیالکتیک تغییر و دگرگونی، محقق و برقرار می‌شوند.

مردم در غرب، از زمان هرودت[1]، همیشه معتقد بودند که تمدن امری قابل انتقال، مثل یک هدیه یا یک بیماری، است. مردم از طریق تعامل، یادگیری روش‌ها و شیوه‌های یکدیگر متمدن می‌شدند. در این نظرگاه، تمدن محصول چنین تعامل و نقل و انتقالی است که در طول زمان در میان افراد و ملل مختلف رخ می‌دهد.

این ترکیب و ساخت ذهنی می‌توانست به عنوان مدلی برای به حساب آوردن تغییرات فرهنگی در جوامع سنتی یا ماقبل مدرن، مناسب و کافی باشد. اما با ظهور مدرنیته یک دگرگونی ساختاری عمیق آغاز و مرحله جدیدی از تاریخ شروع می‌شود. توسعهٔ فرهنگی دیگر موضوع سادهٔ وام گرفتن و انتقال دادن بین طرفهای برابر فرهنگی نیست، بلکه رابطه‌ای بین یک مرکز قدرت و سلطه، از یک طرف، و یک پیرامون وابسته و تسلیم و تابع، از طرف دیگر، می‌باشد. می‌توان بدرستی گفت که جامعهٔ پدرسالار جدید پیامد و محصول استعمار دنیای عرب پدرسالار توسط اروپای مدرن و ثمرهٔ پیوند امپریالیسم و پدرسالاری است. من این رابطه را در فصل ۴ مورد بحث قرار خواهم داد. در بقیهٔ این فصل روی این سؤال تمرکز می‌کنیم: به چه معنا جامعهٔ پدرسالار جدید نوسازی شده است؟

1- Herodotus

«نوسازی» و پدرسالاری

تعبیر «نوسازی» که در اینجا برای دلالت بر «مدرن» در بستری پدرسالار به کار رفته، یک ویژگی محوری دارد که برای درک پدرسالاری جدید عربی معاصر حیاتی است و برمی‌گردد به یک پدیدهٔ بومی مُنتج از تماس با مدرنیتهٔ اروپایی در عصر امپریالیسم. «نوسازی» در امور مادی روزمره (لباس، غذا، سبک زندگی)، در نهادها (مدارس، تئاترها، پارلمان)، و در ادبیات، فلسفه، و علم، تجلی یافته است. این تعبیر به کلیّت‌هایی نظیر فرهنگ یا جامعه، یا فرهنگهای فرعی[1] و گروههای فرعی اجتماعی که آن را می‌سازند نیز اشاره دارد؛ بدین ترتیب می‌توان از یک فرهنگ «نوسازی شده» یا یک جامعهٔ «نوسازی شده» سخن گفت؛ همان‌طور که می‌توان از افراد، نخبگان، اقشارِ «نوسازی شده» و نظایر آنها سخن به میان آورد. به طور آشکار، تغییراتی که مدلول تعبیر «نوسازی شده»اند، در هر مورد نتیجه و محصول تأثیر و نفوذ مدرنیته بر نهادها و اعمال و رویه‌های پدرسالار به اشکال مختلف است. در این تعریف نکتهٔ محوری این است که «نوسازی شدن»[2] بر یک عامل خارجیِ فعال و عمل کننده در عرصهٔ توسعه‌ای داخلی دلالت دارد و توسعه داخلی را دچار دگرگونی می‌کند[۱۴]. هرگاه «نوسازی» آغاز می‌شود، توسعهٔ داخلی و مستقل تحریف شده و شکل و قالب توسعه‌نیافتگی را به خود می‌گیرد. تحریف مندرج در «نوسازی» فقط به علت شکست داخلی نیست، بلکه به دلیل امر دیگری است. همان‌طور که خواهیم دید، این «امر دیگر» تا اندازه‌ای این واقعیت است که موفقیت نوسازی، هنگامی که در چارچوب وابستگی و تسلیم و تابعیت انجام می‌شود، خود ناتوان کننده است و منجر به

1- subcultures

2- being "modrnized"

پدرسالاری جدید می‌گردد.

این چارچوب به عنوان نتیجهٔ اَشکال نامتجانس توسعه که در اروپا و در کشورهای پیرامونی در دوران جدید رخ نمود، به وجود آمد. فقط در اروپا، که نخستین‌بار دست به نوسازی زد، دگرگونی به سمت مدرنیته (فرآیند نوسازی) مستقل و لذا اصیل بود. در همهٔ فرهنگهای دیگر، به استثنای ژاپن، نوسازی تحت شرایط وابستگی رخ داد، که منتهی به مدرنیتهٔ تحریف شده و غیر اصیل گردید ــ یعنی به پدرسالاری «مدرن» یا «نوسازی شده»، یا پدرسالاری جدید که امروزه با آن مواجه هستیم.

تذکر این نکته اهمیت دارد که توسعهٔ جوامع گوناگون پدرسالار نه‌تنها به واسطهٔ ساختارهای داخلیِ وابسته و در انقیادِ دیگری[1] مختل شد، بلکه همچنین به واسطهٔ قاطعیتی[2] که با آن اروپا به عنوان مرکز ثروت و قدرت در دنیا ظهور نمود، دچار اختلال گردید. دستاورد بی‌همتای اروپا شامل توانایی فراتر رفتن از پدرسالاری فئودالی‌اش و توفیق در گذار به مدرنیته، کاملاً بر روی پای خود، می‌شد. سایر فرهنگهای پیشتاز (اسلام عربی، هند هندو، چین بودایی)، به واسطهٔ این پیشرفت غیر منتظره و مشهود اروپا، در نظام جهانی تحت سلطهٔ اروپا که به دنبال این موفقیت شکل گرفت گرفتار شدند. بدین ترتیب، تابع و تحت انقیاد دیگری قرار گرفتن[3] در داخل و وابستگی خارجی این فرهنگها را محکوم به اشکال گوناگون رشد نوسازی شدهٔ تحریف‌آمیز نمود.

ساختارهای آشکار و نهان

جامعهٔ پدرسالار جدید، به عنوان جامعه‌ای «نوسازی شده»، اساساً دچار

1- heteronomous structures

2- decisiveness

3- *heteronomy* یا دگرسالاری

روان‌پارگی است، زیرا در زیر ظاهر مدرنی که مستقیماً با آن مواجه می‌شویم، واقعیت نهان دیگری وجود دارد. بین این دو، تنش، تخالف و تضاد برقرار است. تحلیل این پدیده، کلید فهم پویایی و الگوهای رفتاری خاص پدرسالاری جدید را فراهم می‌کند و ما را قادر به چنگ زدن به بصیرتی بنیادی می‌سازد: جوامع پدرسالار، صرفنظر از تنوع آنها در سطح آشکار، همگی در ساختارهای عمیق یکسانی سهیم و مشترک هستند.

از این چشم‌انداز ما می‌توانیم بلادرنگ به جنبهٔ عجیب و غریب مشترک در همهٔ انواع پدرسالاری جدید وقوف یابیم: فقدان سنت‌گرایی اصیل و حقیقی و فقدان مدرنیتهٔ اصیل و حقیقی، به طور مساوی. در پدرسالاری «نوسازی شده» یافتن یک فرد یا نهادِ به راستی مدرن همانقدر سخت و دشوار است که تشخیص و تمیز دادن یک فرد یا نهاد سنتی اصیل و حقیقی. در حقیقت، هر دو نوع نابهنجار هستند؛ چه در کشورهای محافظه‌کار و چه در کشورهای «مترقی» جهان عرب. در جامعهٔ پدرسالار جدید (اعم از بخش‌ها یاگونه‌های محافظه‌کار یا مترقی آن)، نوع غالبْ فردِ «نوسازی شده» است. این امر امروزه نسبت به یک یا دو نسل قبل حتی بیشتر حقیقت دارد؛ زیرا دورترین کشورها و مناطق روستایی در جهان عرب در دو یا سه دهۀ اخیر به سمت «مدرنیته» کشانده شده‌اند.

از جنگ جهانی دوم به این طرف، فرهنگ فرعی که توسط آلبرت حورانی[1] به عنوان «لِوانتین»[2] توصیف شده[۱۵] و در شکل اولیهٔ خود از نوع «نوسازی شده» بود، هنگامی که اروپا قابل دسترس‌تر شد و آموزش

1- Albert Hourani

۲- "Levantine"؛ مشتق از Levant به معنی خاور و شرق

غربی بیشتر فراهم گردید، حداقل در میان اقشار متوسط و بالای شهری به سرعت گسترش یافت. این بسط و گسترش به نوبهٔ خود در رشد یک گروه مهم اجتماعی، یعنی روشنفکرانِ «نوسازی شده»[۱٦] نقش و دخالت داشته است؛ گروهی که در آن دوگانگی و تضادهای ساختاری جامعه به وضوح تمام منعکس و نمودار شده است. همان‌طور که خواهیم دید، پدرسالاری جدید متحدی قوی‌تر، و مدرنیتهٔ اصیل دشمنی نیرومندتر از این گروهِ از نظر فرهنگی دچار روان‌پارگی نداشته است.

آگاهیِ دارای جهت‌گیری به سوی مدل

ویژگی اساسی آگاهی «نوسازی شده»، که منظورم از آن یک تمایل روشنفکری یا یک الگوی جهت‌گیری کلی می‌باشد، گرایش آن به برگرداندن مدل‌ها به بُتواره‌ها[1] است. ما این گرایش را در جامعه عرب، در شیوه‌ای که مثلاً آموزش یا لباس یا تولیدات هنری یا حتی سوسیالیسم به مثابهٔ مدل‌ها و راهنماها اتخاذ و پذیرفته می‌شوند، می‌بینیم. آموزش، شیوهٔ لباس پوشیدن، سازماندهی سوسیالیستی، و خود مدرنیته، بر حسب ترجمه و تفسیرها از مدلهای غربی تعریف و تعیین می‌شوند.

آگاهیِ بُتواره شده نمایانگر دوگرایش مرتبط با هم و متقابلاً تقویت‌کنندهٔ یکدیگر، یعنی تقلید[2] و انفعال[3]، است. ایده‌ها و آرا، کنش‌ها و اعمال، ارزشها، یا نهادها، نه از روی نقد بلکه با ارجاع به یک مدل تأیید و تصدیق می‌شوند (یا از اعتبار می‌افتند). مدرنیسم بُتواره شده، مقوله‌ای که تا اندازهٔ زیادی جهان‌بینی و اعمال و رفتار پدرسالارانه جدید را تعیین می‌کند، خودش را مستقیماً، بدون واسطه یا خودآگاهی انتقادی،

1- fetishes

2- *imitation*

3- *passivity*

تحمیل می‌نماید و بر همهٔ انواع فعالیتها، از جمله فعالیتهای خلاق، مثلاً شعر عربی «مدرن»، حاکم است[۱۷]. این امر نه‌تنها در مورد ایده‌ها و آرا و نهادهای «وارداتی» صادق است، بلکه همچنین در مواردی که بومی و خودانگیخته به نظر می‌رسد نیز حقیقت دارد. به عنوان نمونه، ناسیونالیسم عربی، یعنی همان جنبشِ محوریِ حیاتِ سیاسی عرب در قرن بیستم را در نظر بگیرید. هنگامی که ناسیونالیسم عربی را از این منظر بررسی کنیم، درک آن بدون ارجاع به مفهوم و تجربهٔ اروپایی غیر ممکن است (مثلاً، مدرنیتهٔ مستقل ژاپن را نمی‌توان بدون رجوع به غرب فهمید). سیاست، به معنای ایدئولوژی و عمل هر دو، انعکاسی از مدلهای اروپایی است.

همان‌طور که بعداً خواهیم دید (هنگامی که به تئوری نوسازی می‌پردازیم)، مشکل واقعی در رابطه با آگاهی وابسته و دارای جهت‌گیری به سمت مدل، بیشتر به چگونگی و کیفیت اندیشیدن[۱] برمی‌گردد تا به محتوای اندیشه. فرایند آگاهیِ دگرگون‌ساز، برای آنکه کارآ و مؤثر باشد، باید بر پایهٔ «استقلال» باشد؛ یعنی جایی که پدرسالاری و روابط روانشناختی آن درک شده و بر آن غلبه یافته‌ایم، یا دست‌کم دیگر تفوق ندارد.

بدین ترتیب، با این تعریف، مدرنیسم که در اروپا همان تجلی مدرنیته در هنر، ادبیات، فلسفه، و همهٔ اَشکال تلاشِ خلّاق است، در پدرسالاری جدید یک عمل و رویهٔ انعکاسی و بُتواره شده، هم وابسته و هم غیر انتقادی، می‌گردد. در اینجاست که خصیصهٔ دروغین و تحریف شدهٔ «مدرنیته»ی پدرسالار جدید به روشنی تمام آشکار می‌شود.

1- the modalities of thought

۳ـ شکل‌بندی اجتماعی پدرسالاری جدید

مراحل و انواع پدرسالاری

پدرسالاری به عنوان یک شکل‌بندی اجتماعی، ساختاری متمایز و محصول شرایط فرهنگی و تاریخی خاصی است. از نقطه‌نظر تحولات درزمانی[1] (تاریخی)، شکل‌بندی اجتماعی پدرسالار یک توالی و مرحلهٔ معین از مراحلی خاص است؛ از منظر همزمانی[2] (ساختاری)، این شکل‌بندی مجموعه‌ای از انواع مرتبط با هم می‌باشد. تا جایی که هر نوع متعلق به مرحله‌ای متناظر می‌شود، همهٔ انواع جامعهٔ پدرسالار ضرورتاً در حال انتقال هستند ــ شاید به جز نوع معاصر آن، یعنی پدرسالاری جدید، که (مثل سرمایه‌داری) مرحلهٔ پایانی است، تا حدی که به‌خودی‌خود نشانگر پایان جامعهٔ پدرسالار و ظهور نوعی کیفیتاً متفاوت (جامعهٔ مدرن) باشد[۱].

چه مراحل و انواعی از پدرسالاری اسلامی عربی را از یک منظر

1- diachronic

2- synchronic

تحول درزمانی /همزمانی می‌توانیم شناسایی کنیم؟ این دوره‌ها به صورت زیر طی می‌شوند:

۱ـ ماقبل اسلامی، ۲ـ محمد (ص) (و جانشینان بلافصل او)، ۳ـ خلافت اموی /عباسی، ۴ـ سلطنت‌های فرعی و کوچک، ۵ـ خلافت /سلطنت عثمانی، ٦ـ پدرسالاری جدید.

انواع زیرا را نیز می‌توان از هم تمیز داد:

۱ـ پیشین یا قدیمی[1]، ۲ـ سنتی، ۳ـ ماقبل مدرن، ۴ـ «مدرن». (یادآور می‌شویم که تقسیم بین مرحلهٔ آخر، یعنی «مدرن»، و همه مراحل قبلی، موازی و همراستاست ولی کاملاً با تفکیک و تمایز وِبر بین مدرن و سنتی همخوانی ندارد.) تمرکز تجزیه و تحلیل ما بر مرحلهٔ «مدرن» (که، همان‌طوری که دیدیم، حقیقتاً مدرن نیست و یک مرحلهٔ آخر را تشکیل می‌دهد) و بر نوع خاصی از شکل‌بندی اجتماعی (پدرسالار) متناظر با آن، است. نمونه‌های اصلی و اولیهٔ ساختاریِ ترکیب کننده و تشکیل دهندهٔ همهٔ انواع شکل‌بندی‌های اجتماعی پدرسالار را می‌توان به طور مقدماتی به صورت زیر شناسایی نمود:

خانوادهٔ پدرسالار پیشین در شکل‌بندی قبیله‌ای (بدوی یا اسکان یافته)

شکل‌بندی اجتماعی قبیله‌ای شده

ساختار طایفه‌ای (خانوادهٔ گسترده) در شهر کلاسیک اسلامی

خانواده /طایفه در بستر روابط سرمایه‌دارانهٔ تجاری

در این موقعیت این سؤال بلافاصله مطرح می‌شود: کدام ویژگی‌های شکل‌بندی اجتماعی پدرسالار به استمرار و تداوم نمونه‌های اصلی و اولیه آن کمک کرده و آنها را حفظ نموده است؟

1- pristine

اساساً دو ویژگی مطرح است: مقاومت سرسختانهٔ نوع قبیله‌ای/طایفه‌ای در برابر تغییرات ساختاری (از دورهٔ ماقبل اسلامی تا پایان قرن نوزدهم)؛ و روی کار آمدن یک نظام ایدئولوژیک/حقوقی قدرتمند در مرحله‌ای نسبتاً اولیه (قرن هفتم) که در خدمت تقویت نظام خویشاوندی و قوت بخشیدن به روابط پدرسالارانه در درون اشکال و قالبهای اجتماعی و اقتصادی پیشرفته‌تر قرار گرفت[۲].

عهد و میثاق قبیله‌ای

ساختار قبیله‌ای، یا همان نوع پیشین سازماندهی پدرسالارانه، در همهٔ انواع جامعهٔ پدرسالار تا دوران جامعه «مدرن» و از جمله در این نوع جامعه تداوم یافته است. قبیله‌گرایی خصیصه‌ای اساسی است که بدون آن تشریح ماهیت ویژهٔ پدرسالاری جدید عربی ناممکن می‌باشد.

نیروی محرکهٔ برجستهٔ ساختارِ تحتِ سلطهٔ قبیله، گروه‌گرایی[1] است. تعبیر گروه‌گرایی، آنطور که در اینجا به‌کار می‌رود، گرایشی سلبی است که نخست «خود»[2] را از همهٔ «دیگران»[3] جدا می‌کند، سپس در سطحی بالاتر، دنیا را به جفت‌های متضاد تقسیم می‌نماید ــ خویشاوند و غیر خویشاوند، طایفه و طایفهٔ مخالف، اسلام و غیر اسلام، و قس علیهذا. از نظر این گرایش، وابستگی و پیوستگیِ مبتنی بر پیوندهای خونی، جایگزین هر نوع دیگری از رابطه می‌گردد.

قبیله‌گرایی در شکل «مدرن» خود تجلی ظریفتر و ناآشکارتری به خود می‌گیرد، ولی بنیانش همان است. قبیله‌گرایی تنها با آغاز فروپاشی ساختار اقتصادی سنتی شروع به ضعیف شدن می‌کند ــ به تعبیر دیگر، با

1- *factionalism*
2- "Self"
3- "Other"

سرمایه‌ای شدن اقتصاد و سرعت گرفتن آن به واسطهٔ ورود ثروتهای نفتی و ظهور جامعهٔ مصرفی، پیدایش و افزایش خانوادهٔ هسته‌ای، و طلوع آگاهی مافوق قبیله‌ای رادیکال. این فرآیند تازه آغاز شده و هنوز در معرض توقف یا واژگونی است، همان‌طور که حوادث دههٔ ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در لبنان و در جهان عرب نشان داده‌اند.

اخلاق گروه گرایانه، ساده و فروکاهنده[1] می‌باشد. در درون ساختار تحت سلطهٔ قبیله، تکالیف به طور سفت و سخت تعریف شده و معین هستند؛ خارج از آن هیچ‌گونه تکلیفِ اجتماعیِ به وضوح تعریف شده‌ای وجود ندارد، مگر آنهایی که به طور مشروط و قراردادی بر عهده گرفته شده‌اند. بدین ترتیب، در پدرسالاری پیشین، «وقتی که شما در حال جنگ با قبیلهٔ دیگری بودید، در شرایطی قرار داشتید که در آن "هر کاری مجاز است"؛ تنها محدودیت بر رفتار شما نسبت به یک دشمن یا حتی یک غریبه، به واسطهٔ ترس از مقابله به مثل یا ترس از قدرت مافوق طبیعی برقرار می‌شود[۳]. وفاداری قبیله‌ای صراحتاً ایدئولوژیک نیست، بلکه در نیازهای اساسی ریشه دارد[۴]. تداوم وفاداری گروهی یا طایفه‌ای در جامعهٔ پدرسالار جدید نشان می‌دهد که پدرسالاری مدرن چگونه به نحو گسترده‌ای با قالبها و اشکال دیرینه و نخستین پیوند خورده است. نه شهر و نه جامعه یا دولت، هیچ‌کدام در تکامل بخشیدن به اشکال اجتماعیِ زمینه‌ساز و فراهم کنندهٔ ساختارهای اصیلِ جایگزین موفق نبوده‌اند. خویشاوندی و پیوستگی دینی بنیان نهایی وفاداری و سرسپردگی، قوی‌تر از ایدئولوژی انتزاعی، باقی می‌ماند.

جوهر اعمال و رویه‌های قبیله‌ای در تعیین هویت فرد با قبیله تجلی

1- reductive

می‌یابد، و این امر متقابلاً با مسئولیت جمعی قبیله نسبت به اعمال فرد جبران می‌شود، و این هم به نوبهٔ خود دائماً هویت‌یابی و وفاداری خویشاوندی شخص را تجدید و تقویت می‌کند.

عظمت دستاورد سیاسی محمد (ص) چندان در موفقیت او در منحل کردن پیوندهای قبیله‌ای و غلبه بر گروه‌گرایی قبیله‌ای نیست، بلکه در شیوه‌ای است که او با استفاده از آن توانست عهد و میثاق‌های اجتماعی و روانشناختی موجود را با ساختار اجتماع اسلامی جدید سازگاری دهد. امت (ملت) اسلامی به چیزی فراتر از یک قبیله بزرگ، یعنی تجسم خُلق و خو و منش‌های قبیله‌ای عام، مبدل نشد. خدا، آنطور که محمد (ص) او را توصیف می‌کند، چهره‌ای از نظر روانشناختی آشنا و مأنوس دارد. تسلیم، رابطهٔ اساسی پدرسالاری پیشین، در اینجا قوی‌ترین تجلی ایدئولوژیک خود را می‌یابد[۱].

بار دیگر یادآوری می‌کنیم که این توسعه‌های روبنایی، در یک دورهٔ تاریخی خاص تحت شرایط اجتماعی و مادی معینی صورت گرفت. ما نمی‌توانیم ظهور محمد (ص) را، بدون در نظر گرفتن اَشکال بالاتر سازماندهی قبیله‌ای که به طور عینی در این اتصال و اقتران مورد نیاز بودند (و محمد (ص) به آن نیاز به طور موفقیت‌آمیزی پاسخ داد) یا دگرگونی‌های اِقتصادی که پس از آن از طریق رشد تجارت در مسافتهای دور و طولانی شدت گرفت و مستلزم همکاری نزدیکتر بین قبایل و حمایت از مسیرهای ارتباطی بود، درک کنیم. این نیازها و فرآیندها به طور همزمان به جنبش محمد (ص) کمک کرد و توسط آن مفروض

۱ـ اما این تسلیم در متن اصلی خود و در دورهٔ پیامبر و براساس اصل توحید فقط در مقابل خداتست نه در رابطهٔ میان انسان‌ها و ماهیتاً نفی کنندهٔ هرگونه تسلیم در برابر غیر حق می‌باشد. (م)

گرفته شد.

خانواده و قبیله

چه چیزی در خُلق و خو و منش‌های قبیله‌ای اسلامی عرب به پدرسالاری پیشین ویژگی متمایز آن را بخشید؟

مارکس متقاعدکننده‌ترین چارچوب را برای پاسخگویی به این سؤال ارائه می‌کند. به نظر او ساختار قبیله‌ای به دو طریق شکل می‌گرفت: تحت تأثیر عوامل خارجی، و در نتیجهٔ توسعه‌های داخلی. از نظر او، گروه قبیله‌ای، پس از آنکه مستقر شد، دستخوش شرایط خارجی گوناگونی قرار می‌گیرد ــ «آب و هوایی، جغرافیایی و غیره» ــ که آن را «اصلاح و تعدیل» می‌کند؛ یا، به تعبیر دیگر، شیوهٔ تولید آن را تعیین می‌نماید. سپس عامل داخلی خودش را نشان می‌دهد. این عامل نقشی به همان اندازه مهم در تعیین توسعهٔ گروه، که اکنون یک اجتماع مستقر است، ایفا می‌کند. این عامل، آنطور که مارکس آن را می‌نامد، «استعداد و آمادگی طبیعی خاصِ» طایفه یا «ویژگی طایفه‌ای» را تعیین می‌کند[۵]. این ویژگی طایفه‌ای چیست؟ چه چیز می‌تواند باشد جز محصول زمینهٔ طبیعی خاصی که با تجربهٔ تاریخی طایفه ترکیب شده است؟

سنگ بنای ساختار اجتماعی طایفه‌ای خانواده است. درک ساختار قبیله‌ای ــ یعنی ساختار جامعهٔ پدرسالار به طور کلی ــ درک ویژگی متمایز خانوادهٔ عرب را به عنوان پیش‌فرض می‌طلبد[٦].

ساختار خانواده در شکل اولیهٔ آن، از ساختار قبیله غیر قابل تمایز است. قبیله، همان‌طور که مارکس بیان می‌کند، به طور ساده «خانوادهٔ گسترش یافته به صورت یک طایفه یا از طریق ازدواج بین خانواده‌ها، یا با ترکیب طایفه‌ها» می‌باشد[۷]. ظهور خانوادهٔ گسترده و هسته‌ای، متمایز از

خانوادهٔ طایفه‌ای، نمایانگر توسعه‌ای نسبتاً جدید است که مرتبط با شهرنشینی و قشربندی طبقاتی می‌باشد.

به شیوه‌ای کلی، ساختار خویشاوندی سنتیِ جامعهٔ پدرسالار را می‌توان براساس زمینهٔ اجتماعی-اقتصادی از هم تفکیک نمود: شهری، روستایی، و بدوی (یکجانشین یا نیمه اسکان یافته).

تعیین هویت خانوادگی ممکن است مطابق با یک تفکیک و تمایز چهار جانبه صورت گیرد: قبیله، قبیلهٔ فرعی (عشیره)، طایفه یا تیره و دودمان (حموله)، و خانوادهٔ گسترده (عائله).

خانوادهٔ هسته‌ای (اُسره) به آهستگی پدید می‌آید و در اکثر موارد محدود به اقشار بالا و متوسط شهری بوده است. جامعه توده‌ای شهری نمایانگر بسط و گسترش مناطق روستایی و به نوبهٔ خود تحت سلطهٔ نظام خویشاوندی روستا و قبیله می‌باشد. جامعهٔ پدرسالار در سرشت و بنیاد خود به رواج خانوادهٔ (پدرسالار) گسترده و محدودیت خانوادهٔ (دموکراتیک) هسته‌ای کمک می‌کند. تا اندازه‌ای که شکل خانوادگی از نوع دوم اجازهٔ نشر و توسعه پیدا می‌کند، قدرت پدرسالار در رنج و زحمت می‌افتد و مجبور به عقب‌نشینی می‌گردد. به این معنا، رواج خانوادهٔ هسته‌ای و ارزشهایی که آن را شکل داده و بنیانگذاری می‌کنند، نشانگر جدی‌ترین تهدید ساختاری نسبت به شکل‌بندی پدرسالار جدید و موجود می‌باشد.

این امر هنگامی که به لوازم ساختار خانواده هسته‌ای برای تفوق پدرسالارانه توجه کنیم، روشن‌تر می‌شود. از این جهت سه ملاحظهٔ اساسی وجود دارد. نخست، ملاحظهٔ اقتصادی: خانوادهٔ هسته‌ای هم نتیجه و محصول و هم نیروی محرکه‌ای برای دگرگونی اقتصادی است.

اشارهٔ من در اینجا فقط به بورژوایی‌سازی[1] جامعهٔ شهری نیست، بلکه به طور خاص منظورم تخریب روابط عمودی سنتی می‌باشد. در خانواری که فرزندان آن درجه‌ای از آموزش و مهارتهای خاص را کسب می‌کنند، فرزندان به همان میزان استقلال و تحرک به دست می‌آورند. فرزندان دیگر وابسته به پدر، آنطور که در یک زمینهٔ روستایی یا ماقبل سرمایه‌داری مطرح است، نیستند. پدر اکنون خود را ناگزیر از داشتن رابطه‌ای جدید در درون خانوار و با هر یک از اعضای آن می‌یابد.

این امر ما را به ملاحظهٔ دوم می‌رساند که مربوط است به روابط دموکراتیک. اگر رابطهٔ اساسی پدرسالاری تسلیم است، رابطهٔ اساسی خانواده هسته‌ای برابری است. استقلال اقتصادی مبنای دموکراسی خانوادهٔ هسته‌ای و شرط سرنگونی استبداد پدرسالارانه است. بدین ترتیب می‌توان گفت که به طور رسمی، پایان تفوق پدرسالارانه به از هم پاشیدن خانواده طایفه‌ای گسترده و رواج خانوادهٔ دموکراتیک هسته‌ای بستگی دارد.

ملاحظهٔ سوم حول محور آزادسازی زنان است. زنان در انتقال از خانوادهٔ پدرسالار به خانوادهٔ مدرن مطمئناً نفع‌برندگان اولیه و اصلی هستند. پدرسالاری خانوادگی زمینه را برای یک سلطهٔ دوگانه فراهم می‌کند ــ سلطهٔ پدر بر اعضای خانواده، و سلطه مرد بر زن. ساختار خانوادهٔ مدرن به تنهایی زمینهٔ ضروری (ولی نه کافی) برای آزادسازی زنان را فراهم می‌کند. پیش‌شرط آزادی زنان دسترسی به آموزش و اشتغال و بدین طریق دستیابی به استقلال اقتصادی است.

1- bourgeoisification

زنان و پدرسالاری جدید

اکنون اجازه دهید توصیف دقیق‌تری از جایگاه زنان در ساختار پدرسالارانهٔ جامعه و خانوادهٔ عرب داشته باشیم. دو نویسندهٔ زن عرب نخستین‌بار موقعیت زنان را، که نویسندگان پدرسالار جدید آن را به طور نهانی پوشانیده و اصلاح‌طلبان اسلامی به طور سیستماتیک پیچیده و رمزآمیزش کرده بودند، فاش کردند. نوال السعداوی[1]، روان‌پزشک مصری، در کتابش به نام زن و جنسیت[۸]، بدون واهمه شروع به مقابله‌ای تمام‌عیار کرد و نه‌تنها جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی آزادسازی زنان بلکه جنبه‌های جنسی آن را نیز مطرح نمود. و فاطمه مِرنیسی[2]، جامعه‌شناسی مراکشی، در ورای حجاب[۹]، علاوه بر مسئلهٔ جنسیت، جنبهٔ حقوقی-قضایی تسلیم زن و راه و روشهای ممکن برای تغییر آن را در یک جامعهٔ اسلامی حقیقتاً مدرن مطرح کرد.

تا قبل از ظهور این دو کتاب، با این مسائل عمدتاً از دو چشم‌انداز محافظه‌کارانه و اصلاح‌طلبانه برخورد می‌شد[۱۰]. اصلاح‌طلبان، از آغاز قرن بیستم، صادقانه درصدد تمرکز روی برخی موضوعات عمدهٔ مرتبط با موقعیت و جایگاه پست و خفت‌بار زنان در جامعه بودند، اما آنها به مسائل محوری، که با موضوعات دینی و حقوقی در هم پیچیده شده بودند، توجه نمی‌کردند و هرگز از عقیده مبهم «تجدید»[3] فراتر نرفتند. موضع آنان، همانند محافظه‌کاران، اساساً شامل عقلانی کردن وضع موجود و مخالفت با تغییر ساختاری بود. هم اصلاح‌طلبان و هم محافظه‌کاران در گفتمان خودشان ایدئولوژی حاکم بر جامعهٔ پدرسالار

1- Nawal al-Sadawi
2- Fatima Mernissi
3- *renewal*

جدید را منعکس می‌کردند: یک ایدئولوژی محافظه‌کار و مرد مدار بی‌رحم، که متمایل به واگذارکردن و اختصاص دادن قدرت و امتیازات به مرد به هزینهٔ زن، و نگهداشتن زن تحت محدودیتهای حقوقی و اجتماعی فلج‌کننده بود. صورت‌بندیهای سعداوی و مرنیسی به غایت رادیکال می‌نمایند زیرا آنها رأساً به پیامدها و ملزومات خاص این محدودیتها می‌پردازند. پدرسالاری جدید، که از نظر درونی دل‌مشغول سکس است و از نظر بیرونی طوری رفتار می‌کند که گویی سکس وجود ندارد، در اینجا از افشا و ریشخند و استهزاء بیرحمانه در رنج و عذاب می‌افتد.

توضیح تأثیری که نقل قول زیر می‌تواند روی مرد مسلمان عرب داشته باشد، برای خوانندهٔ غیر عرب، دشوار است. سعداوی:

مردها فکر می‌کنند که مهبل... حساس‌ترین اندام زن است و اینکه کمترین تماس با مرد لذت جنسی برای زن ایجاد می‌کند.

... در واقع این هر دو در شکل و ساختار شبیه هم هستند و در عمل جنسی حساسیت و اهمیت یکسانی دارند. این امر بهت‌انگیز یا عجیب نیست، چون هر دو آلت ریشه یکسانی در هر دو جنس دارند: سلولهای تشکیل‌دهندهٔ هر دو یکی است. اما آنچه در تکامل اولیهٔ جنین رخ می‌دهد این است که ... زن در مرحلهٔ معینی از توسعه باز می‌ماند در حالی که اندام مرد برای مدت زمانی طولانی همچنان رشد می‌کند[۱۱].

مرنیسی به همان موضوع در عباراتی تا حدی متفاوت ولی به همان اندازه جسورانه می‌پردازد:

نظام اسلامی آنقدر که با امر علاقهٔ جنسی به جنس مخالف مخالفت

دارد با زنان مخالفت ندارد. آنچه مایهٔ ترس است رشد دلبستگی زن و مرد و رسیدن آن به سطح عشقی فراگیر و تام و تمام است که نیازهای جنسی، احساسی، و فکری هر دو طرف را برآورده کند. چنین دلبستگیی تهدیدی مستقیم برای وفاداری و تابعیت مرد از خدا محسوب می‌شود، که باید سرمایه‌گذاری بی‌قید و شرط همهٔ انرژی‌ها، اندیشه، و احساسات مرد روی او باشد[۱۲].

هم سعداوی و هم مرنیسی رهیافتی عقلانی و سیستماتیک، کاملاً متفاوت از رهیافت خطابی و سطحی اصلاح‌طلبان و سنت‌گرایان، اتخاذ می‌کنند. این دو نویسندهٔ فمینیست[۱] طرفدار چارچوبهای تحلیلی متفاوتی هستند. سعداوی گرایش به رهیافتی روانکاوانه و مارکسیستی دارد و مرنیسی به علوم اجتماعی غربی؛ ولی در عین حال آنها روی پیش‌شرطهای بنیادی آزادسازی زنان با هم توافق دارند: تغییرات اجتماعی رادیکال و براندازی تفوق پدرسالارانه. هیچ‌یک از آنها خصیصهٔ اساساً سیاسی راه حل را تعریف نمی‌کند ولی هر دو آنها سوسیالیسم را به عنوان پاسخ مسائل مربوط به بی‌عدالتی اجتماعی و سرکوب زنان می‌بینند. با وجود این، آنها به یکسان از تله‌های مربوطه آگاه هستند. سعداوی می‌نویسد:

زنان باید بدانند که سوسیالیسم حقیقی، یعنی عدالت و برابری در میان موجودات انسانی، فقط با مطرح کردن شعارهای سوسیالیستی، یا تنها از طرفی وضع قوانین سوسیالیستی، واقعیت پیدا نمی‌کند. تغییر قوانین ضروری است، ولی به‌تنهایی برای ایجاد تغییرات کافی نیست[۱۳].

1- feminist طرفدار حقوق زنان

تغییر تنها از طریق تغییر دادن رابطهٔ میان زن و مرد در جامعه، در اعمال و رویه‌های اجتماعی، صورت خواهد گرفت ـ فرایندی طولانی‌مدت، دربرگیرندهٔ «شیوه‌های جدید تربیت و آموزش، بر مبنای برابری کامل مردان و زنان در همهٔ مراحل زندگی، از تولد تا مرگ، برابری در حقوق و وظایف درون خانه و خارج از آن و در آموزش فرزندان»[۱۴].

مرنیسی از اعلامیهٔ نویسندهٔ سوری مارکسیست، جرج ترابیشی[1] نقل قول می‌کند که عربها یکصد میلیون نفر نیستند بلکه فقط پنجاه میلیون نفر هستند، زیرا جمعیت زنان یک نیمهٔ فلج‌شده است[۱۵]. به علاوه، او جامعهٔ پدرسالار عرب‌ـ‌مسلمان را به مثابهٔ جامعه‌ای متشکل از مردان تلقی می‌کند.

> کل سیستم به نحوی سازماندهی شده بود که به مردان اجازه می‌داد در جامعه از نیمهٔ زن جمعیت به عنوان دارایی، مثل بقیهٔ دارایی‌هایشان، استفاده کنند... مُسَکِّن‌ها کفایت نمی‌کنند. جامعه، در جایی که آزادسازی زنان و عدالت اجتماعی مدنظر است، نمی‌تواند صرفاً اصلاح‌طلب باشد[۱٦].

پدرسالاری و آگاهی ناسیونالیستی

دو موضوع عمده ـ یکی مربوط به ساختار اجتماعی و دیگری در رابطه با آگاهی ـ با توجه به پدرسالاری و ناسیونالیسم مطرح می‌باشند. در اینجا من مختصراً به این موضوعات از منظر ارتباط متقابل آنان می‌پردازم.

جامعهٔ پدرسالار، به شکل سنتی و نیز مدرن آن، قوت خود را از

1- George Tarabishi

توانایی‌اش در تأمین نیازهای اساسی می‌گیرد. ساختارهای اجتماعی اولیهٔ بشریت ـ خانواده، طایفه، فرقهٔ مذهبی ـ آنهایی هستند که موفق‌تر از همه به بنیادی‌ترین نیازهای بشر توجه می‌کنند: منافع مادی، امنیت، هویت[۱۷].

در جامعهٔ پدرسالار جدید، شخصی که از خانواده، طایفه، یا گروه دینی می‌بُرد، گم گشته است. دولت نمی‌تواند جایگزین این ساختارهای اولیه و اصلیِ حمایتی شود. در واقع، دولت نیرویی بیگانه است که فرد را سرکوب می‌کند، همان‌طور که جامعهٔ مدنی، جنگلی که در آن تنها افراد غنی و قدرتمند مورد احترام و شناسایی قرار می‌گیرند، اینطور است. در عمل و رویهٔ واقعی فرد، او با دیگری تنها در درون ساختارهای اولیه (خانواده، طایفه، فرقه) به طور اخلاقی رفتار می‌کند؛ فرد عمدتاً «در جنگل»، در جامعه به طور کلی، به نحوی غیر اخلاقی زندگی می‌کند. در این دوگانگی، تقسیم بنیادی ایدئولوژی اسلامی بین یک دنیای خارجی مملو از تضاد در خارج از مرزهای اجتماع (دارالحرب) و یک دنیای مملو از صلح و هماهنگی (دارالاسلام) موجود در درون آن، انعکاس دارد[۱۸]. این ایدئولوژی موفق به شناسایی و تصدیق این امر نمی‌شود که برای تودهٔ مردم حوزهٔ نبرد و منازعه نه در خارج از جامعه بلکه در قلب آن وجود دارد.

به عنوان مثال، خانوادهٔ سنتی ژاپنی کم‌کم همبستگی و اطاعت را به عنوان شرایط بقا در میان جوانانش القا می‌کند، درست همان‌طور که خانوادهٔ عرب چنین می‌کند؛ اما در حالی که آن ارزشها توسط ژاپنی‌های خارج از خانواده به جامعهٔ بزرگتر انتقال می‌یابد، در جامعهٔ عرب آن ارزشها در درون گروههای خُرد، محدود باقی می‌ماند. به طور مشابه، در

چین، مائوئیسم انتقال از وفاداری خانوادگی به وفاداری جمعی را نه با دگرگونی رادیکال ارزشهایی که در درون خانواده به دست می آمد، بلکه از طریق «یک جایگزین که شیوهٔ پارسایی و پرهیزگاری را حفظ می کند و در عین حال هدفهای جدیدی را برای عشق ورزیدن و گرامی داشتن مهیا می‌نماید»، عملی و اجرا نمود. مثلاً، وظیفهٔ فرزندان در «خدمت به والدین» جای خود را به وظیفهٔ فرزندان در «خدمت به مردم» داد. مطمئناً آرمان جابه‌جایی ارزشها (مثلاً، «عشق به کشور برتر از عشق به خود»)[۱۹] به طور عام توسط ناسیونالیسم عربی ستوده شده است اما هرگز در ساختارها نهادینه نشده؛ که اگر می‌شد، انتقال آن ارزشها به رفتار عملی تضمین می‌گردید.

بدین ترتیب آگاهی ناسیونالیستی (حس هویت ملی متمایز) هرگز نتوانست در سطحی توده‌ای در پدرسالاری جدید ریشه بدواند؛ تضاد میان ساختارهای اولیه و ساختارهای مدرن، که با قدرت و ثروت نخبگان حاکم دارای پایگاه ضعیف به فساد کشیده می‌شود، همچنان امکان چنین کاری را در پرده ابهام قرار می‌دهد. احساس ملی از ایدئولوژی سکولار مورد حمایت نخبگان فکری نشأت نمی‌گیرد، بلکه از آگاهی مذهبی القایی توسط رهبران روحانی و گروهی یا فرقه‌ای ناشی می‌شود[1]. به طور مشابه عدم توفیق در پاسخگویی به دعوت ناسیونالیستی (قیام علیه اشغالگر خارجی) در اولویت‌هایی ریشه دارد که وفاداری خانوادگی و منافع گروهی و فرقه‌ای تعیین می‌کنند.

از نظر آگاهی توده‌ای، مقولهٔ ملت ممکن است به راحتی قابل تفکیک

۱ـ به نظر می‌رسد آگاهی ملی و مذهبی لزوماً در تضاد با هم نیست و دین هم می‌تواند به تقویت هویت و احساس ملی کمک کند. (م)

و تمیز از مقوله (دینی) امت نباشد، و همینطور آموزهٔ ناسیونالیستی نیز کاملاً جدا از هویت دینی تلقی نشود. دلیل این امر ساده است: تا زمانی که روابط منزلت، قدرت، و ثروتِ حاکی از جامعهٔ پدرسالار جدید اساساً بدون تغییر باقی بماند، مقوله‌های ایدئولوژیک مسلط بر آگاهی توده‌ای ممکن نیست به صورتی رادیکال تغییر کند. و اهمیتی ندارد که جامعهٔ پدرسالار جدید چگونه «مدرن» می‌شود؛ توده مردم همچنان در عملْ ناسیونالیسم سکولار را رد کرده و از هویت دینی طرفداری می‌کنند. آگاهی همچنان در پیوند با روابط عینی واقعیت اجتماعی خواهد بود.

آگاهی ملی توسط عامل دیگری که فائق آمدن بر آن در غیاب تغییرات سیاسی بنیادی به همان اندازه دشوار است، فلج و خنثی می‌شود: تضاد میان پیش‌فرض بنیادی ناسیونالیسم عرب (یک ملت متحد عرب) و واقعیت جامعهٔ پدرسالار جدید (دولت-ملتهای عربی دارای حاکمیت متعدد). تا زمانی که نگرش ناسیونالیستی از طریق مبارزهٔ عینی علیه سلطهٔ خارجی (عثمانی یا استعماری) یا عمل یگانه‌ساز[1] عربی (ناصریسم) محفوظ مانده بود، پروژهٔ ناسیونالیستی هنوز نمایانگر امکان اساسی برای انحلال جامعهٔ پدرسالار جدید و هموار کردن راه برای دگرگونی روابط پایه‌ای آن بود. اما با استقلال، پدرسالاری پیروزی قاطعی بر ناسیونالیسم سکولار به دست آورد. استقلال به وحدت ملی منتهی نشد بلکه به پدرسالاری جدید چنددولتی انجامید؛ پدرسالاری نه‌تنها در برابر موج وحدت‌طلبانهٔ دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تاب آورد و ایستادگی کرد، بلکه موفق شد تبدیل به تقدیس‌کنندهٔ نظام دولت-ملت شده و برای مشروعیت حاکمیت خود روی آن سرمایه‌گذاری نماید.

1- unitary praxis

در عصر ثروت‌های نفتی، آگاهی ناسیونالیستی، که از یک طرف با کشش جذب کنندهٔ خانواده و خویشاوند و از طرف دیگر با فشار از خود بیگانه‌ساز دولت ـ ملت پدرسالار جدید مواجه بود، جدی‌ترین شکست را از آغاز شکل‌گیری خود تجربه نمود. در نتیجه، در ربع آخر قرن بیستم ناسیونالیسم عربی شروع به از دست دادن نیروی محرکه خود کرد. روابط و ارزشهای پدرسالاری جدید تفوق پیداکرده است (دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰)، و بنیادگرایی اسلامی به سمت مرکز صحنهٔ سیاسی حرکت کرده است. تفکر اسلامی بنیادگرا، که با سادگیِ مطلق‌گرایانهٔ خود به حرکتش چنان عمق و شدت مردمی داده که عرب‌گرایی سکولار هرگز از آن برخوردار نبود، اکنون جایگزین دمدمی مزاجی اصلی آگاهی ناسیونالیستی عرب شده است. در واقع، بنیادگرایی اسلامیِ مبارز به مثابهٔ شکلی از آگاهی سیاسی، اکنون ظهور نخستین جنبش توده‌ای اصیل و حقیقی راکه جهان عرب از زمان جنبش خوارج (قرن هفتم) به خود دیده، ممکن ساخته است. بدین ترتیب پدرسالاری مدرن، با تمایلش به سرکوب ناسیونالیسم سکولار و توسعهٔ سیاسی آزاد، ممکن است نهایتاً پتانسیل انقلابی بنیادگرایی پدرسالار را آزاد سازد، که در پی آن در واقع به نیروهای نفی کنندهٔ خودش مجال رها شدن می‌دهد (توسعه‌ای که در فصل ۹ مورد بحث قرار خواهیم داد).

سؤال آخری نیز باید مطرح شود ــ که درخصوص رابطهٔ پدرسالاری با آگاهی طبقاتی است. با این سؤال ممکن است در دو سطح برخورد شود: ما می‌توانیم درصدد توصیف محتوای آگاهی برآییم؛ یا سعی کنیم خاستگاه اجتماعی آن را شناسایی نماییم.

از نقطه‌نظر تئوریک یا عملی، مشکل عمده شناسایی طبقهٔ خاصی

است که یک آگاهی به آن تعلق دارد. تحلیل طبقاتی، اگر درست هم باشد، مشکل اساسی شناسایی یک طبقه در بستر پدرسالارانهٔ جدید را کلاً حل نمی‌کند. همچنین در این مورد خاص بحث مقایسه‌ای میان کشورهای جهان سوم (ویتنام، چین، کوبا)، که در آنها تحلیل طبقه اغلب تابع نیازهای عمل اجتماعی است، برای درک ویژگی فرهنگی و اقتصادی خاص جامعهٔ پدرسالار جدید عرب کفایت نمی‌کند. شاید گه‌گاه مفید باشد نگاهی سریع به نقشهٔ جهان عرب بیندازیم تا موقعیت، ساختار، و جغرافیای خاص آن را به خاطر آوریم، و به یاد بیاوریم که دقیقاً حتی در قرن نوزدهم جهان عرب از گروه‌بندی‌های جزءجزء منزوی شهرهای زوال یافته ۵۸، روستاهای راکد، دهقانان فقیر و محروم، و بدویان غارتگر، تشکیل می‌شد.

اما جامعهٔ عرب پدرسالار جدید معاصر، جدید است. و ویژگی متمایز آن در تازگی ترکیب اجتماعی‌اش انعکاس دارد، که در حال شکل‌گیری و تغییرات پی‌درپی است. در این مقطع شاهد ظهور طبقه ترکیبی جدیدی در درون این جامعه هستیم که در زمینه‌های متضاد شهری و روستایی پخش و پراکنده است و یک تودهٔ مردم تفکیک ناشده را تشکیل می‌دهد که به طور فزاینده‌ای با گروه کوچکی از نخبگان مسلط و حاکم در تضاد است. آگاهی این طبقهٔ ترکیبی هنوز پدرسالارانه و تحت سلطهٔ مقوله‌های موروثی ایمان و ارزش‌های سنتی، و نه «طبقه» یا «ملت»، است؛ با همان استعداد تسلیم و رضا[1] و ستیزه‌جویی[2]، هر دو. با این حال، بسیج، حتی تحت لوای ایدئولوژی بنیادگرای پدرسالار، ممکن است توانِ رادیکالیزه کردن این گروه را در جهت یک نوع آگاهی طبقاتی داشته

1- *acquiescence*

2- *militancy*

باشد.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که تحلیل جامعهٔ پدرسالار جدید «مدرن»، آنطور که خودش را امروزه در جهان عرب نشان می‌دهد، چه به عنوان «مترقی» یا «محافظه کار»، نوعاً هنوز طبقه (یک پتانسیل «برای خود») را به عنوان مقوله تحلیلی مرکزی‌اش روا نمی‌دارد، بلکه فقط مقولهٔ توده، تمامیت دربرگیرندهٔ کلیت‌های فرعیِ خانواده، طایفه، فرقه، یا دین را محور قرار می‌دهد. بدین ترتیب، از این نظر، مسئله آگاهی ملی یا طبقاتی از نوعِ شناسایی سوژهٔ اجتماعی، که آن‌گونه آگاهی‌ها به درستی به آنها تعلق دارد، نیست؛ بلکه مسأله مربوط می‌شود به تصمیم‌گیری دربارهٔ اینکه آیا خرده‌بورژوازی سنتی/تودهٔ کارگری (مسلّح به آگاهی بنیادگرایانه)، از طریق اقدام خودجوش، نهایتاً در انجام آنچه ناسیونالیستها و رادیکالهای سکولار موفق نشدند انجام دهند ــ یعنی انحلال و جابه‌جایی جامعهٔ پدرسالار جدید معاصر ــ توفیق نمی‌یابند؟

۴ـ ساختار و روابط پدرسالاری جدید

یک تِز اساسی این مطالعه از این فرضیه ناشی می‌شود که مقولهٔ طبقه به‌خودی خود برای درک صحیح ویژگی اصلی پدرسالاری جدید کافی نیست. ما نیاز به چشم‌اندازی داریم که از آنجا بتوانیم همزمان نظری به جنبهٔ تاریخی و توسعه‌ای جامعهٔ پدرسالار جدید و نیز پویایی درونی آن بیفکنیم.

طبق نظر مارکس، نیروی محرکهٔ توسعه رشد قوای تولیدی بشریت (نیروهای تولیدی) است. هنگامی که او از توسعه سخن می‌گوید در ذهنش یک فرآیند تکاملی گسترده را در نظر دارد. این مفهوم، در عین حال که برای تشریح تغییرات اجتماعی در طول دوره‌های زمانی درازمدت ضروری است، از فضاهای محدودتر عصرهای تاریخی واحد و حوادث خاص که حرکت گستردهٔ تاریخ را تشکیل می‌دهند فراتر می‌رود. تنها در این عرصهٔ محدودتر است که ویژگی فرهنگی جوامع خاص قابل رؤیت می‌شود و خود را برای تحلیل دقیقتر در اختیار ما

می‌نهد. یک چشم‌انداز محدودتر همچنین به عناصر روبنایی، ارزش توضیحی می‌بخشد؛ واقعیت اجتماعی، زمانی که به طور خاص معین و محدود شد، در عینیت و پیچیدگی کامل خود نمودار می‌شود. تحلیل انتقادی باید خود را با این رهیافت محدودتر، از طریق توجه دادن به طیف گسترده‌تری از پدیده‌های اجتماعی-روانشناختی و با وام گرفتن از زبان و مقوله‌های رشته‌های علمی دیگر، انطباق دهد.

اقتدار و تسلیم

بحث ما هرگز اینطور فرض نکرده که پدرسالاری جدید ماهیت یا خصلت ابدی و عام دارد. پدرسالاری جدید بیشتر حاکی از یک ساختار پویا است که از منظر انواع و مراحل، مقاطع توسعهٔ اجتماعی-تاریخی آن، به آن ساختار نزدیک شده است. اکنون ما به آن بر حسب ساختار درونی‌اش نزدیک می‌شویم؛ ساختاری که هسته اصلی و سنگ بنای آن خانوادهٔ پدرسالار است و این نوع خانواده خود از نظر تاریخی ریشه و مدل جامعهٔ پدرسالار جدید محسوب می‌شود.

اهمیت خانوادهٔ پدرسالار برای درک ساختارهای پدرسالار جدید، در روابط درونی اساسی آن و در رأس همه در روابط \اقتدار\، سلطه، و وابستگی قرار دارد که در ساختار روابط اجتماعی هم بازتاب دارد و هم از آن تأثیر می‌پذیرد[۱].

علی ذَیعور[1]، روانشناس اجتماعی لبنانی، در تحلیلش از خانوادهٔ پدرسالار در جامعهٔ عرب[۲]، به مسئله از منظر تولید شخصیت نزدیک می‌شود. تمرکز تِز محوری او بر «گم‌گشتگی» فرد در خانوادهٔ تحت سلطهٔ

1- Ali Zay'our

پدر و جامعهٔ سازمان یافته به شیوهٔ پدرسالارانه جدید، و نفی امکانِ «به کمال رساندن خودِ»[1] فرد توسط هر دو آنها می‌باشد[۳].

خانواده در سرکوبش بیرحم است. [بچه] بزرگ می‌شود تا یک جوان مطیع گردد، تابع و مادون کسانی که بالاتر از او هستند ــ پدرش، برادر بزرگترش، رئیس طایفه‌اش، رئیسش[۴].

پدر، چهرهٔ اولیه و اصلیِ پدرسالار جدید، عامل محوری سرکوب است[۵]. «زمینهٔ» قدرت و نفوذ او «در تنبیه است»[٦].

هدف اصلی این است که بچه، مطیع، درست کردار، جاهل نسبت به امور جنسی، «بهتر» از هم‌قطارانش باشد... او با مقایسه شدن با دیگران برای تأکید بر عدم موفقیتش به این سمت رانده می‌شود که به خودش به طور منفی نظر کند و اعتماد به نفسش را از دست بدهد (به میزانِ دفعات تنبیه خود)[۷].

ذَیعور سرکوب در خانواده را به شیوع و رواج ایستارهای «غیر عقلایی و خرافاتی» در میان تودهٔ مردم مرتبط می‌سازد، که کنترل از طریق وضع موجود را تسهیل می‌کند و مردم را کورکورانه مخالف تغییرات اجتماعی می‌سازد. او این امر را به عنوان یک جنبهٔ ساختاری جامعهٔ موجود می‌بیند.

ذهن علمی، که پدیده‌ها را با ارجاع به عللی که در معرض آزمون و اثبات هستند تبیین می‌کند، در شخصیت جمعی ریشه ندوانیده است. جهت‌گیری جادوگرانه و مافوق طبیعی هنوز غالب است و در ساختار

1- "self-fulfillment"

> روانی فرد، فعّال می‌باشد. بدین ترتیب، عقلانیتْ اصل حاکم بر رفتار فرد یا کنش اجتماعی به طور کلی، نیست. [در جامعه] دو بخش در جوار یکدیگر وجود دارند؛ یکی جادویی، دیگری علمی؛ ساختارهای سنتی در کنار ساختارهای مدرن و یک اقتصاد ابتدایی و وابسته در کنار یک اقتصاد مدرن عقلانی، همزیستی دارد[۸].

ذَیعور آگاه است که علت این بیماری عوامل تاریخی و اجتماعی خاصی است که اگر درست درک شوند، می‌توان با آنها مقابله کرد و دگرگونشان نمود[۹]. او همچنین می‌داند که ویژگی‌های شخصیتی مورد تحلیلش محصول یک «طبیعت» بنیادی نیستند بلکه محصول شرایطی اجتماعی هستند که می‌توان تغییرشان داد. او بر ضرورت خودشناسی انتقادی[۱] تأکید دارد؛ فرایندی که او از طریق تحلیلش، به مثابهٔ پیش‌شرطِ دارا بودنِ آگاهی مناسب، در آن شرکت دارد.

> چگونه ما از نظرات [غربیِ تحریف شده] دربارهٔ خودمان انتقاد کنیم و با آنها مخالفت و مبارزه کنیم اگر ـ آنطور که این تئوری‌ها مدعی هستند ـ ما طبیعتاً تسلیم[۲]، اهل نظر بدون عمل[۳]، و افسانه‌پرداز[۴]، باقی بمانیم؟[۱۰]

ذَیعور، همانند سعداوی و مِرنیسی، ریشهٔ اجتماعی «خود» را مفروض می‌گیرد. به این معنی که او نه‌فقط به ظهور فرد در فرآیند تکامل اجتماعی اشاره دارد، بلکه همچنین به بنیان اجتماعی خودی ارجاع می‌دهد؛

1- critical self-knowledge
2- submissive
3- speculative
4- mythical

جنبه‌ای که نظام‌مندترین چاره‌اندیشی دربارهٔ آن را روانکاو مارکسیست، ویلهلم ریچ[1]، ارائه کرد[۱۱].

از این نقطه‌نظر ما می‌توانیم نظری اجمالی بیفکنیم بر اینکه چگونه فرآیند جامعه‌پذیری ممکن است نه‌تنها بر «آموزش» فرد تأثیر بگذارد، بلکه بر اینکه چگونه این فرآیند می‌تواند ظرفیت و توانایی درونی فرد برای آگاهی و ادراک و نیز تجربهٔ او از خودش و دیگران را محدود و مشروط نماید اثر گزارد. تفسیر این فرآیند، آنطور که در درون خانواده در جامعهٔ پدرسالار جدید آشکار می‌شود، دقیقاً همان چیزی است که ذَیعور، سعداوی، مِرنیسی و دیگران در تجزیه و تحلیلهایشان درصدد دستیابی به آن برآمده‌اند.

این فرضیه، که هم در چشم‌انداز مارکسیستی و هم در چشم‌انداز فرویدی بنیادی است، در این تحلیل مستتر می‌باشد که ساختارهای عمیق در جامعه و در فرد به طور مستقل از آگاهی افراد و گروهها «عمل می‌کنند». بدون این چشم‌انداز فراتر رفتن از سطح حوادث و روشن ساختن معنی ساختارهای اساسی امکان ندارد. ساختارهای عمیق انقیاد و استقلال در تجزیه و تحلیل ما مرکزیت دارند.

انقیاد و استقلال

انقیاد، مثل نظامهای ارزشی و سازمان اجتماعی، مبتنی بر تسلیم و اطاعت بوده و از یک اخلاق اقتدار حمایت می‌کند. استقلال نیز مبتنی بر احترام متقابل و عدالت است و حامی یک اخلاق آزادی می‌باشد. ژان پیاژه[2]، روانشناس سوئیسی، تنش‌ها و پیامدهای آنها را، که از دیالکتیک درون

1- Wilhelm Reich

2- Jean Piaget

این نظام‌ها نشأت می‌گیرد، تجزیه و تحلیل نموده است[۱۲].

طبق نظر پیاژه، نظام اطاعت و تسلیم از طریق واکنش‌های مؤثر بچه‌های زیر هفت یا هشت سال نسبت به قضاوت اخلاقی و اظهار عقیده‌های والدین و بزرگترها آشکار می‌شود. بچه‌ها در این سن دستورات والدین و جانشینان آنها را تا زمانی که دستور دهنده به طور فیزیکی حضور دارد می‌پذیرند؛ در غیاب شخص دستور دهنده، قانون کارایی خود را از دست می‌دهد و سرپیچی از آن تنها سبب ناراحتی اندکی می‌شود. در مرحلهٔ بعدی، پس از سن یازده یا دوازده سالگی، این قدرت، زمانی که بچه تصور مربوط به والدین یا چهره‌های صاحب اقتدار را درونی کرده و با آن احساس یگانگی می‌کند، دائمی می‌شود. اما تسلیمی که اکنون رخ می‌دهد کامل نیست. طرز تلقی نسبت به والدین یا چهره‌های صاحب اقتدار دوسویه و متضاد است. بچه دستورات را از یک مافوق می‌پذیرد نه از هر کسی (همقطاران یا بچه‌های کوچکتر). این پذیرش مبتنی بر احترام است، که عاطفه و ترس را با هم ترکیب می‌کند.

پیاژه این شکل از احترام را یکسویه[1] می‌نامد، «چون یک مادون را به یک مافوق، که تصور می‌شود محترم است، پیوند می‌دهد.» این شکل از احترام را باید از احترام متقابل، که مبتنی بر ارزش و اعتبار یا احترام دوجانبه می‌باشد، تمیز داد. احترام یکسویه در بچه نوعی اخلاق اطاعت به وجود می‌آورد که با تسلیم شدن در مقابل ارادهٔ دیگری مشخص می‌شود[۱۳]. از طرف دیگر، احترام متقابل در بچه به یک معنا یک اخلاق آزادی، برابری، و عدالت ایجاد می‌کند.

به طور معمول زمانی که بچه‌ها از یک مرحله رشد و نمو به مرحلهٔ

1- *unilateral*

دیگر حرکت می‌کنند اجازهٔ عبور از یک حالت انقیاد به یک حالت استقلال را به دست می‌آورند. پیاژه دو نمونه از چگونگی وقوع این امر ارائه می‌دهد. نخست، در بازی‌های دارای قواعد؛ بچه‌های زیر هفت سال آن قواعد را «به صورت حاضر و آماده از بزرگترهایشان فرامی‌گیرند (از طریق ساز و کاری ناشی از احترام یکسویه) [و] آنها را "مقدس" تلقی می‌کنند؛ امری که غیر قابل لمس و دارای ریشهٔ متعالی است (والدین، حکومت، خدا، و غیره)». با وجود این، بچه‌های بزرگتر ایستاری متفاوت نسبت به همین قواعد دارند. آنها این قواعد را «به عنوان نتیجهٔ یک توافق میان همسن‌وسالان خود تلقی می‌کنند، و این ایده را می‌پذیرند که قواعد را می‌توان از طریق رسیدن به اجماع به طور دموکراتیک تغییر داد»[۱۴].

ثانیاً، به طور فزاینده‌ای پس از سن هشت سالگی، احترام متقابل و دوسویگی[1] به رواج و غلبهٔ عدالت نسبت به اطاعت به عنوان یک هنجارمحوری منتهی می‌گردد، که «در حوزهٔ عاطفی، معادلِ هنجار انسجام و یکپارچگی در حوزهٔ عملیات ادراکی است»[۱۵].

پیاژه متذکر می‌شود که یک جنبهٔ اساسی استقلال این است که مطمئن‌تر از انقیاد به احترام به قواعد و قوانین منجر می‌شود. در انقیاد غیبت فیزیکیِ صاحبِ اقتدار سبب فروپاشی اطاعت می‌گردد. بچه در این مرحلهٔ اولیهٔ دگرگونی شروع به تمیز دادن میان «هوا و هوس‌های بی‌قانون» و «نوآوری تأسیسی»[2] می‌کند. بدین ترتیب تحت روابط برابری و عدالت،

> هر چیزی مجاز است؛ هر پیشنهاد فردی، با حفظ حقوق، ارزش توجه دارد... میل و آرزوی تغییر قوانین دیگر گناه نسبت به آنها تلقی نمی‌شود.... هیچکس حق ارائهٔ یک نوآوری، مگر از طریق مجاری

1- *reciprocity*

2- "constitutional innovation"

قانونی، یعنی با ترغیب دیگر بازیگران از قبل و با تسلیمِ پیشاپیش در برابر رأی اکثریت، را ندارد. بنابراین ممکن است نقض عهدها وجود داشته باشد ولی آنها فقط در رَویّه وجود دارند: تنها رَویّه، اجباری است؛ آرا و عقاید همیشه می‌توانند در معرض بحث و گفتگو باشند [۱٦].

با توجه به این حقیقت که بچه از قواعد معینِ بحث و گفتگو طرفداری می‌کند و با همقطاران با دوسویگی کامل همکاری می‌نماید، قادر خواهد بود بین «آداب و رسوم» و «آرمان عقلایی» تمیز قائل شده و لذا انتقال از انقیاد به استقلال را طی کند[۱۷].

نکته‌ای که مایلم روی آن تأکید کنم این است که این انتقال در خانوادهٔ پدرسالار جدید عرب هرگز کامل به نظر نمی‌رسد؛ این خانواده همچنان ارزشها و ایستارهای انقیاد را بارور می‌کند و پرورش می‌دهد. کلمات ویلهلم ریچ اهمیت اجتماعی این مسئله را خلاصه می‌کند.

این نوع خانواده فردی را به وجود می‌آورد که برای همیشه از زندگی و صاحبان اقتدار ترسان است و لذا دوباره و دوباره این امکان را ایجاد می‌کند که بتوان توسط تعداد انگشت‌شماری از افراد قدرتمند بر توده‌های مردم حکومت کرد[۱۸].

نظام خدایگانی[1]

خانوادهٔ پدرسالار جدید، با تولید فرد مطیع و مُنقاد، یک نیاز اساسی جامعهٔ پدرسالار جدید را برآورده می‌کند: این خانواده نظام‌محوریِ خدایگانی را تقویت کرده و تداوم اقتدار پدرسالارانهٔ آغازین و بنیادین

1- The Patronage System

را تضمین می‌نماید.

علیرغم همهٔ نمودهای ایدئولوژیک، وابستگی و پیوستگی اصلی فرد در جامعهٔ پدرسالار جدیدِ «نوسازی شده»، نسبت به خانواده، طایفه، گروه قومی یا مذهبی می‌باشد. در این جامعه برای شخص معمولی مفهوم جامعه یا سرزمین پدری امری انتزاعی است که فقط زمانی که به مفاهیم آغازین و بنیادین خویشاوندی و مذهب تقلیل می‌یابد معنی دارد. در عمل و رویهٔ اجتماعی، اقتدار پدر، رئیس قبیله، و رهبر مذهبی (به جای ملاحظات مربوط به ملت یا طبقه) جهت و هدف وفاداری و سرسپردگی فرد را تعیین می‌کند. این عمل و رویّه هم وفاداری و هم وابستگی شخصی را تقویت می‌کند که بذر آنها پیشتر در درون خانواده پاشیده شده است، و آنها را در درون کلیت اجتماعی بزرگتر در نظام خدایگانی و توزیعِ کمک و حمایت حفظ می‌کند.

روغن و نرم سازنده‌ای که به نظام خدایگانی نرمی و روانی و انعطاف می‌بخشد، ساز و کار وساطت (میانجیگری) است. نظام خدایگانی پیچیده، آنطور که امروزه هنوز وجود دارد، اگر این ساز و کار واسطه‌گریِ تعبیه شده در آن نبود، نمی‌توانست اینچنین محکم ریشه بدواند و از جای کندن آن این‌قدر دشوار باشد، چون این نظام حمایت و منافع مادی فرد و گروه، از جمله پایین‌ترین عضو گروه، را تأمین و تضمین می‌کند و حس هویت و انسجام و همبستگی را در گروه تقویت می‌نماید. وساطت، به صورت توسعه یافته در درون خانواده، نه‌تنها فرد را در جهت پذیرش تفوق صاحب اقتدار رسمی، جامعه‌پذیر می‌سازد، بلکه همچنین فرد را از لحاظ نحوهٔ برخورد با آن تربیت می‌کند. بچه از طریق وساطت مادر، عمو، یک چهرهٔ مورد احترام نزدیک به خانواده و نظایر

آنها، درمی‌یابد که علیرغم ناتوانی و بی‌لیاقتی فرد، وی هنوز می‌تواند در نظام قدرت موجود عمل کند. کلیت اجتماعی بزرگتر این ظرفیت را منعکس می‌کند: حتی خوارترین فرد می‌تواند گوش شنوایی در مراکز قدرت و ثروت، از طریق وساطت وابستگان، یا دوستان، یا دوستان وابستگان یا دوستانِ دوستان، بیابد. خدایگان‌گرایی، و تأمین نیازها در نظام مبتنی بر آن، پذیرش موقعیت فرد را برای او آسانتر می‌سازد. اگرچه از خودبیگانگی کاملاً از بین نمی‌رود، ولی فرد در نظامی که از او حمایت می‌کند و به او به تناسب موقعیتها نفع و کمک می‌رساند، حس تعلق دارد.

آنچه دربارهٔ نظام خدایگانی بی‌نظیر است این است که هر کسی که درگیر با آن است بهره‌ای می‌برد. این امر در ساز و کار وساطت روشن می‌شود؛ جایی که متقاضی، کمک دهنده، و نیز واسطه و میانجی، همگی چیزی گیرشان می‌آید. با این حال، کسی که بیش از همه گیرش می‌آید و نفع می‌برد کمک دهنده است، یعنی کسی که قدرت و ثروت، که انسان را قادر می‌سازد بخشنده باشد، دارد.

چون گدایی و تقاضا از افراد قدرتمند و غنی اغلب مسئله‌ای مربوط به بقاء است، ضرورتی از طریق شرایط اجتماعی بر سائل و متقاضی تحمیل می‌شود که نمی‌تواند تغییرش دهد، بلکه باید تسلیم آن باشد. اگر کسی درصدد پناه بردن به دولت و قوانین آن باشد، بزودی درمی‌یابد که این چیزها نه برای او عدالت فراهم می‌کند و نه حمایت. نظام خدایگانی پدرسالار جدید، چون قانونیت را مخدوش می‌کند و نهادهای عمومی و دولتی را زائد و تشریفاتی می‌سازد، داعیهٔ فرد نسبت به حق مستقل را نادیده می‌گیرد.

یک حالت افراطی، که نشانهٔ این بیماری اجتماعی است، کیفر و

مجازاتی است که معمولاً شامل حال پسر به خاطر سرپیچی از ارادهٔ پدر در خانوادهٔ سنتی می‌شود: او به سطح ناتوانی و بی‌لیاقتی نزول می‌کند، هیچ‌گونه حقوقی ندارد، مالک هیچ چیز نیست، و کاملاً به رحم و بخشش پدرش وابسته است. همهٔ تلاش او مصروف یافتن راههای جلب بخشش و حسن نیت پدرش می‌شود. او از طریق تجربه‌ای محنت‌آور یاد می‌گیرد که تنها با تسلیم در برابر ارادهٔ پدرش می‌تواند امیدوار باشد که به این هدف نائل می‌آید. در این مرحله، به عنوان فرد بزرگسالی که در این عرصه چیزی را تجربه می‌کند که به طور ذاتی در اختیار ندارد بلکه از بالا به او اعطا شده است، برخی از حقوقش به او اعطا می‌شود.

در عرصهٔ نظام خدایگانی مبتنی بر ناتوانی و تسلیم، روشن است که مفهوم قرارداد اجتماعی غیر قابل تصور می‌باشد. جامعه در واقعیت تنها در معرض اراده و خواست غنی و قدرتمند قرار دارد؛ اراده‌ای که مرزها و حدود آن تنها از طریق ظرفیت و توانایی مادی و امر و نهی‌های اخلاقیِ نهادینه شده تعیین می‌گردد. قانون در خدمت جامعه نیست بلکه به نظام اجتماعی-سیاسی مستقر خدمت می‌کند؛ جنایت از حرمت‌شکنی[1] یا شورش تمیز داده نمی‌شود؛ و تنبیه و مجازات نه به قصد اصلاح، که به قصد اعادهٔ حرمت و تقدس قانون و حفاظت از روابط اجتماعی موجود صورت می‌گیرد. بدین ترتیب چون مخالفت قانونی امکان ندارد، توطئه و شورش تنها راه‌هایِ ممکنِ اقدام می‌شوند. به طور مشابه، وقتی که بحث و گفتگوی آزاد مجاز نیست، شکل باقی ماندهٔ ترغیب و اقناع، توطئه و خشونت است.

با وجود این، خدایگان‌گرایی به طور گریزناپذیر بر هر ساختاری که

1- *sacrilege*

غالب می‌شود آن را ناکارا می‌سازد. خدایگان‌گرایی با ترجیح همگون‌سازی نسبت به نوآوری و اصالت، و اطاعت در برابر استقلال، استعداد خلاق را سرکوب می‌کند و فقط قدرتهایی را که به حفظ آن کمک می‌کنند تشویق می‌نماید. منافع و الزامات خود آن، به جای منافع و الزامات نهاد یا گروه اجتماعی که در آنها جای می‌گیرد، تعیین کننده‌های نهایی ارزشیابی و اقدام می‌شوند. این نفوذ در دانشگاهها، مدارس، بیمارستانها، بنگاههای حکومتی، جوامع حرفه‌ای، و نیز مؤسسات نظامی، بروکراسی دولتی، و حزب «انقلابی»، اعمال می‌گردد. هیچ میزان از انتقاد بیرونی نمی‌تواند ساختار درونی نظام خدایگانی را تغییر دهد، چون هر جا که روابط پدرسالارانه وجود دارد ــ تسلیم-سلطه، فرادستی-فرودستی، وفاداری-همگون‌سازی ــ خدایگان‌گرایی غالب می‌شود.

خِــرَدگریزی نظام پدرسالار جدید فی‌نفسه یک ویژگی ذاتی پدرسالاری نیست، بلکه، تکرار کنیم، ویژگی ذاتیِ پدرسالاری «نوسازی شده» است. فرهنگ پدرسالار سنتی به‌خودی خود، با نظامهای حمایت و اجبار، بخشندگی و اطاعتِ مربوط به آن، ناشی از شرایطی است که دیگر فراهم نمی‌شوند. پدرسالاری سنتی، به شکل خالص آن، نمی‌تواند در دنیای مدرن زنده و باقی بماند، نه به این علت که «سنتی» است بلکه به این دلیل که دیگر سنتی نیست. و پدرسالاری «نوسازی شده» (پدرسالاری جدید) وسیلهٔ تلاش مداوم جامعهٔ پدرسالار برای تحت کنترل نگهداشتن مدرنیته است.

۵ـ ریشه‌های اجتماعی ـ تاریخی پدرسالاری جدید

در اینجا باید به بررسی کلی مختصری دربارهٔ توسعه اجتماعی ـ تاریخی پدرسالاری (جدید) بپردازیم. یک مسألهٔ محوری در میان ملاحظاتی که مطرح خواهیم کرد مسألهٔ فئودالیسم است که طبق نظر سمیر امین[1]، نوعی شکل‌بندی اجتماعی است که در دنیای عرب تا اواخر قرن نوزدهم نمودار نشد، و پس از آن هم فقط در نتیجهٔ امپریالیسم اروپایی رخ نمود[۱]. شاید مسألهٔ نوسازی نهادی ـ حقوقی در دوران عثمانی‌ها در قرن نوزدهم، که منجر به دگرگونی مالکیت بر دارایی‌ها و شکل‌گیری یک طبقهٔ زمیندار بزرگ گردید، به همان اندازه مهم باشد. از نظر سیاسی، توسعهٔ حیاتی همان است که با آگاهی ایدئولوژیک جدید، که محورش تغییرات اجتماعی و سیاسی بود، مرتبط است؛ همانطور که در لیبرالیسم سکولار و اصلاح‌طلبی اسلامی انعکاس یافت. عنوان نهایی که شایسته توجه است ظهور سلطنت‌های کوچک ـ دولت ـ ملتهای کوچک ـ به شکلی مدرن

1- Samir Amin

به عنوان شکل غالبِ قدرت دولت در پی استقلال ملی می‌باشد.

اَشکال سیاسی پدرسالاری سنتی

از نظر تاریخی، دنیای عرب شاهد ظهور و گسترش چند نوع اقتدار (و سازماندهی) سیاسی بوده است. همانطورکه در فصل ۲ دیدیم، بنیادی‌ترینِ آنها، به دلیل آنکه بنیان همهٔ انواع بعدی شد، نوع نخستین و اولیه یا ماقبل اسلامی اقتدار بود؛ و به دنبال آن، نوع پیامبرگونهٔ پدرسالاری اسلامی[1] و خلیفه‌های ارتدوکس. سپس خلافت در قالب امپراتوری[2] اموی و عباسی ظهور کرد (قرون هفتم تا سیزدهم)، که به نوع پدرسالارانهٔ حکومت شکل یک دولت جهانی را داد. سلطنت، گونه‌ای که در پی انحلال خلافت در قالب امپراتوری رخ نمود، نخست شکل حکومت مطلقهٔ دولتهای کوچک[3] را به خود گرفت، و سپس تحت حاکمیت عثمانی‌ها، شکل جدیدی از خلافت-سلطنت در قالب امپراتوری به وجود آمد که تا قرن بیستم دوام آورد. همه این شش نوع مشروط به توسعه‌های تاریخی خاصی بودند که مهمترینِ آنها عبارتند از: از هم گسیختگی اولیهٔ قدرت امپراتوری (تحت حاکمیت اموی‌ها و عباسی‌ها)؛ جزءجزء شدن سریع دنیای عرب مسلمان؛ سلطهٔ نخبگان جنگاور و ظهور سلطنت‌های کوچک (از قرن دوازدهم)؛ تهاجمات خارجی ــ سلجوقیان، صلیبی‌ها، مغولها، ترکهای عثمانی؛ فروپاشی تجارت در مسافتهای طولانی (قرن شانزدهم) و در پی آن رکود

۱ـ به نظر می‌رسد الگوی حکومتی پیامبر گرامی اسلام بسیار متفاوت از پدرسالاری بود که مجال بحث از آن در اینجا نیست. به عنوان نمونه رجوع کنید به اثری از مترجم با مشخصات زیر: موثقی، سیداحمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، چ ۳، سمت، تهران: ۱۳۷۸، صص ۲۸-۵.

2- *imperial caliphate*

3- *petty state absolutism*

اقتصادی؛ ارائه و معرفی تنظیمات عثمانی (نوسازی قرن نوزدهم)؛ و تفوق اقتصادی و سیاسی اروپایی‌ها، و در پی آن، امپریالیسم و استعمار مستقیم اروپایی.

پدرسالاری، در شکل قبیله‌ای اولیه‌اش و نیز در اَشکالِ پیشرفته‌تر سیاسی آن تحت لوای امپراتوری و سلطنت، فاقد یک بنیان روشن سرزمینی بود. پایهٔ اجتماعی آن همواره هویت دینی-قومی بود. لذا پیش از قرن بیستم جامعهٔ عرب در واقع فقط شاهد دو جنبش اجتماعی-سیاسی بود که با استعلاء و برتری هویت و جهان‌بینی خانوادگی-طایفه‌ای درگیر شدند، یعنی انقلاب محمدی (ص) در قرن ششم، که درصدد جایگزین کردن خویشاوندی قبیله‌ای با اجتماع عام و فراگیر (امت) اسلام بود؛ و جنبش ناسیونالیستی عرب، که درصدد پیوند زدن اعراب قرن بیستم با یک ایدئولوژی سکولار در درون یک سرزمین پدری با مبنای ارضی واحد بود.

اما پدرسالاری قبیله‌ای از همان آغاز نشان داد که از نظر داخلی در مقابل تغییرات مقاوم است، و یک جزء ترکیبی اساسیِ ساختار امت، هم به معنای دینی کلمه و هم به معنای سکولار آن، باقی ماند. در واقع، در نمونهٔ نخست، ساختار قبیله‌ای به جای آنکه منحل شود، چارچوب حاضر و آماده‌ای برای جنبش محمد (ص) فراهم کرد. اجتماع اسلامی مرکب می‌شد از خانواده-طایفه‌هایی که اسلام آورده بودند، تا به طور تناقض‌آمیزی، محدودترین وجه هویت اکنون به عنوان سنگ بنای ساختار برادری عام و فراگیر به کار آید[1]. در نمونهٔ دوم، معنای سکولار

۱- در انقلاب پیامبر تغییر ساختار قبیله‌ای مورد توجه بود و اشارهٔ شرابی باید مربوط به دوران پس از وفات محمد (ص) باشد که مایهٔ نگرانی پیامبر در اواخر عمرش نیز بود. (م)

واژهٔ امت (ملت) آنطور که مدنظر ناسیونالیسم عرب بود ــ برای دلالت بر قلمرو ارضی به عنوان هویت ملی ــ هم شامل اجزاء اسلامی می‌شد و هم شامل اجزاء قبیله‌ای؛ واقعیتی که شاید جنبهٔ دوگانه و دوسودایی را در قلب این جنبش تشریح نماید.

فئودالیسم و نظام پدرسالار

توسعهٔ اجتماعی-اقتصادی ساختار پدرسالار در یک شکل‌بندی قبیله‌ای و سوداگرانه زمینه داشت که با تجارت در مسافتهای طولانی به جای تولید خالصاً دهقانی مشخص و متمایز می‌شد. این شکل‌بندی در آنچه سمیر امین، پیرو بحث و استدلال مارکس در گروندریسه[1] [۲]، یک شیوهٔ تولید «خراجگزار و غیرفئودالی[2]» نامید[۳]، تبلور یافت. براساس این نظر، نظام زمینداری، و همراه آن یک نوع فئودالیسم، در جهان عرب خیلی دیرتر، زمانی که خاورمیانه در بازار جهانی سرمایه‌داری ادغام شد و تحت سلطهٔ استعماری مستقیم قرار گرفت، ظهور کرد. این تئوری، گرچه هنوز تا حدی نظری است و نیاز به تحقیق تجربی بیشتر دارد، تا حدودی توسعهٔ متمایز پدرسالاری عربی را روشن می‌سازد و سؤالی محوری را مطرح می‌کند: توسعهٔ فئودالیسم اروپایی از چه جهت با پدرسالاری عربی، جامعهٔ باج و خراج‌پرداز تفاوت داشت و با چه پیامدهایی؟

عناصر مشخص و متمایز توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی اروپا از رنسانس تا دوران مدرن، از میراث و تجربهٔ فئودالی آن ناشی می‌شود. فئودالیسم به عنوان یک شکل‌بندی اجتماعی و اقتصادی، یک شکل بالاتر و توسعه‌یافته‌تر از پدرسالاری ماقبل مدرن را نشان می‌دهد، دقیقاً به این

۱ـ مبانی نقد اقتصاد سیاسی (*Grundrisse*)

2- "tributary"

علت که قادر به غلبه یافتن بر نظام خویشاوندی بود[۴]. در جامعهٔ فئودالی اروپایی، پیوندهای اجتماعی که تنها براساس پیوندهای خونی توسعه‌یافته بود دیگر کافی و کارآمد نبود، در حالی که در جامعهٔ پدرسالار عرب پیوندهای خونی مبنای اصلی پیوندها و عهد و میثاق‌های اجتماعی باقی ماند، همراه با ساختار خانواده-طایفه که واحد بنیادی روابط اجتماعی را فراهم می‌کرد. در حالی که فئودالیسم در اروپای غربی مستقیماً مسئول ایجاد حاکمیتهای محلی و مراکز خودمختار تولید روستایی، به طور همزمان، بود، در جهان عرب شهرها هرگز به صورت مراکز حقوقی مستقل توسعه نیافتند و همواره جدا از تولید روستایی و مسلط بر آن بودند. مراکز شهری دائماً در برابر مناطق روستایی موضعگیری می‌کردند. یک دریافت و استنباط اجتماعی و حقوقی از نوعی حس شهروندی شهری، بر مبنای روابط فئودالی، آنطور که در اروپا رخ نمود، هرگز در شهرهای بزرگ و کوچکِ مبتنی بر خویشاوندی و دارای جهت‌گیری قبیله‌ایِ جامعهٔ پدرسالار عرب ظهور نکرد.

با این حال، جالب اینکه پدرسالاری عربی قرون میانه و فئودالیسم اروپایی قرون میانه هر دو مبتنی بر شکلی نابرابر از جامعه، به جای فقط یک شکل سلسله‌مراتبی آن، بودند. شهسواران[1] و رعایای[2] اروپایی نمایانگر تقریباً همان نوع تقسیم کار موجود در جهان عرب بین «تجار جنگاور»، آنطور که امین (پیرو ماکس وبر) آنها را نامگذاری کرد[۵]، و تولیدکنندگان بلافصل در مناطق روستایی بودند.

تفاوت اساسی بین مدل‌های اقتدار فئودالی و پدرسالار در شیوهٔ تنظیم

1- knights 2- serfs

و مفصل‌بندی اقتدار در هر نظام قرار دارد. مارک بلوخ[1] نقش و تأثیر پایدار فئودالیسم را در توسعهٔ سیاسی اروپا، متجلی در ایدهٔ توافق قراردادی بین حاکم و رعایا می‌دید. او در کتاب عظیم خود دربارهٔ جامعهٔ فئودالی با این کلمات نتیجه‌گیری کرد:

> نوآوری [فئودالیسم غربی] عبارت بود از تأکیدی که بر ایدهٔ یک توافقِ پیوندزننده میان حکام می‌کرد؛ و به این طریق، اگرچه برای مردم فقیر سرکوبگر بود، ولی در حقیقت برای تمدن غربی ما چیزی به ارث گذاشته که ما هنوز مایلیم با آن زندگی کنیم[٦].

برعکس، مفهوم قرارداد بین حاکم و مردم نه در تئوری و نه در عملِ پدرسالاری عرب مسلمان هیچ پایه و اساسی نداشت. ارادهٔ حاکم به طور ذاتی از هر قیدوبندی آزاد و رها بود و فقط محدود به ارادهٔ خدا بود؛ که به این معنی بود که مشروعیت آن از حق الهی ناشی می‌شد نه از رضایت مردم. بدین ترتیب این حکم و رأی حقوقی که اطاعت کردن از حاکم ولو آنکه ظالم باشد، اجباری است؛ و شورش تحت هیچ شرایطی مجاز و قابل توجیه نمی‌باشد. البته، در عمل تقریباً همیشه از این اصل تخطی می‌شد؛ تفرقه‌اندازی و شورش و عصیان وجه مشخصهٔ هر مرحله از تاریخ اسلامی از زمان مرگ پیامبر (ص) بدین سو بوده است. اما تئوری در حفظ یک بی‌تفاوتی سرسختانه نسبت به عمل موفق بوده است، به نحوی که تضاد میان آنچه هست و آنچه باید باشد هرگز نتواند اجازهٔ تکامل یک راه حل واقعی در چارچوب آن را بدهد. در عمل و رفتار اجتماعی این آشتی‌ناپذیری تنها به دو صورت متضاد با هم می‌توانست تجلّی یابد:

1- Marc Bloch

تسلیم یا شورش و عصیان تام و تمام.

توسعهٔ پدرسالاریِ ماقبل سرمایه‌داری

در زمانی که اروپا در حال ورود به عصر مدرن و در فرآیند تبدیل به مرکز مسلط قدرت جهانی بود، دنیای عرب در حال افتادن تحت سلطهٔ سلطنت عثمانی و ورود به دورهٔ زوال (انحطاط) خود بود، که درست تا قرن نوزدهم ادامه یافت. بدین ترتیب، دورهٔ عثمانی برای توسعهٔ پدرسالاری جدید عرب، آنطور که امروزه آن را می‌شناسیم، نقشی تعیین کننده داشت.

امپراتوری عثمانی، در ساختار پایه‌ای خود در زمان بزرگترین میزان بسط و گسترشش (قرون شانزدهم و هفدهم)، نمایانگر یک استبداد[1] ساده بود. منتسکیو آن را به عنوان «حکومت در جایی که هیچ فردی شهروند نیست» توصیف کرد[۷].

همانطور که قبلاً ذکر شد، در طول چهار قرن سلطه و حاکمیت عثمانی، اقتصاد جهان عرب، زمانی که اروپا قدرت و برتری می‌یافت، به زوال پی‌درپی خود ادامه داد. تا پایان قرن شانزدهم تجارت در مسافتهای طولانی از تنزل و رکود غیر قابل برگشتی رنج می‌برد؛ بخشی در نتیجهٔ باز شدن مسیرهای دریایی اطراف دماغه[2]، و بخشی به علت اینکه تولید در اقتصاد عرب، که محدود به کشاورزی و هنرهای دستی بود، دستخوش هیچ تغییری در شیوه یا تکنیک ــ نظیر آنچه در اروپا رخ داد ــ نشد.

تا قرن نوزدهم، دقیقاً بگوییم، هیچ‌گونه مقررات حقوقی-عقلایی که

1- despotism

۲ـ دماغهٔ امید نیک در جنوب آفریقا. (م)

بر فعالیت‌های اقتصادی حاکم باشد در امپراتوری عثمانی وجود نداشت. در مبادلهٔ اقتصادی، حقوق اسلامی (شریعت) تنها مبنای معاملهٔ اقتصادی را تشکیل می‌داد که نهایتاً بیشتر متمایل و متکی به اعتماد «اخلاقی» یا ارعاب فیزیکی بود تا بر قواعد حقوقی. در سرتاسر بخش اعظم این دوره، دولت اغلب طبقه تجاری و سوداگر را اذیت و آزار می‌داد و در مواقعی هم آن را با مصادرهٔ دلخواهانه و زجر و شکنجهٔ وحشیانه تهدید می‌کرد. این وضعیت مانع سرمایه‌گذاری در پروژه‌های اقتصادی کلان می‌شد و منجر به احتکار طلا و بعداً خرید املاک و اراضی به جای انباشت سرمایه می‌گردید. یک شیوهٔ کاپیتالیستی عقلانی شانس اندکی بر ای شکل گرفتن در کنار سرمایهٔ تجاری را داشت.

تا اعلام قانون ارضی ۱۸۵۸ هیچ‌گونه املاک خصوصی در مقیاس وسیع در امپراتوری عثمانی و مصر، به جز املاک سلطان (یعنی املاک دولتی)، وجود نداشت. دارایی خصوصی شهری محدود به خانوارها و بنیادهای مذهبی (وقف) بود. در مناطق روستایی مالکیت بر زمین منحصر بود به استفاده از زمین و سنتهای پرداخت باج و خراج، به جای هرگونه سند و عنوان حقوقی. یک دهه بعد (۱۸۶۷) قانونی ارضی گذرانده شد که برای نخستین بار به زمینداران محلی سند و استحقاق حقوقی نسبت به املاکشان می‌داد[۸].

تِز امین، مبنی بر اینکه یک نوع فئودالیسم تحت نفوذ و فشار امپریالیسم اروپایی قرن نوزدهم ظهور نمود، وقتی که در پرتو این توسعه‌ها نگریسته می‌شود، اعتبار پیدا می‌کند. اَشکال زمینداری در گذشته پا گرفته بود: هرگاه کوچ‌نشینی به فعالیت کشاورزی اسکان یافته می‌انجامید، پدرسالاری قبیله‌ای در زمینداری تجلی می‌یافت که در آن

رؤسای قبایل املاک ممتازی را در اختیار می‌گرفتند. این روند تا مدتها قبل از غلبهٔ عثمانی جریان داشت و در بخش‌های معینی از جهان عرب تا قرون نوزدهم و بیستم ادامه یافت. اما تا اعلام قوانین غربی مربوط به املاک و دارایی‌ها، زمینداری خصوصی تجلی حقوقی پیدا نکرده بود. و پس از آن، یک طبقه از رؤسای قبایل شهرنشین ـ اما نه یک آریستوکراسی زمیندار فئودالی ـ به وجود آمد و قوانین جدید مربوط به اموال و دارایی‌ها، دارایی‌های ارضی و موقعیت آنان را تثبیت نمود؛ همراه با دارایی‌ها و موقعیت تجار و رباخواران بزرگ شهری، مقامات بالای حکومتی، و رؤسای خانواده‌های برجسته و اشراف. از میان همهٔ اینها مشخصاً رؤسای قبایل بودند که بیش از همه بهره بردند، چون آنها ناگهان خود را مالکان قانونی املاک وسیعی یافتند که بسیاری از آن املاک قبلاً به طور جمعی توسط اعضای قبیله (دهقانان) نگهداری می‌شد.

این دگرگونی‌های حقوقی-اقتصادی به ساختارهای پدرسالار ماقبل سرمایه‌داری قدرت سیاسی جدیدی داد. بدون شک برقراری سلطهٔ استعماری (و شبه‌استعماری) در پایان قرن نوزدهم و بخش اول قرن بیستم، موقعیت رؤسای قبایل، خانواده‌های تجاری سنتی، و مقامات مذهبی و اداری را تقویت نمود و به آنها منزلت اجتماعی جدیدی بخشید که در ظهور یک بورژوازی ملی نسبتاً مشهود، تا نیمهٔ قرن بیستم (یعنی زمانی که استقلال ملی به دست آمد) مؤثر افتاد. بدین ترتیب تردیدی نیست که ازجمله پیامدهای مداخلهٔ اروپایی در جهان عرب نوسازی حقوقی ساختارهای پدرسالار در جامعه بود.

نوسازی عثمانی

بعداً خواهم گفت که رویارویی اروپا با جهان عرب، پس از جنگهای صلیبی، نخست در پایان قرن هجدهم (ناپلئون در مصر) و سپس در سرتاسر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اتفاق افتاد. هنگامی که نیروهای نظامی فرانسه در ۱۷۹۸ در مصر پیاده شدند، جامعهٔ عرب تحت حاکمیت عثمانی به یک حالت انحلال و از هم پاشیدگیِ تقریباً کامل نزول کرده بود. اقتصاد به سطح معیشتی تنزل یافته و مناطق روستایی طی تهاجمات و تاخت و تازهای کوچ‌نشینان و سربازان و جمع‌کنندگان مالیات غارت شده بود؛ شهرها در انحطاط و فاقد هرگونه بازرگانی تجاری و فقط دارای تولیدات خُرد محدود (هنرهای دستی) بودند؛ و تودهٔ مردم، فقیر و محروم و بیسواد، کاملاً در ید قدرت فرمانداران، فرماندهان نظامی، و سربازان مزدور و اجیرشدهٔ سلطان، آموزش یا فرهنگ اندکی داشتند ــ در علم، فلسفه، تئوری سیاسی، یا تاریخ خودآگاه. به علاوه، جامعه فاقد سازمان شهرداری مستقل و بهره‌مندی از هرگونه استقلال مدنی بود[۹].

براثر این مواجهه و رویارویی نخستین تلاشها در جهت نوسازی توسط امپراتوری عثمانی و مصر نمودار شد ــ ابتدا نوسازی ساختارهای نظامی و اداری، سپس نظام حقوقی، و بعداً آموزش، اقتصاد، و شیوه‌های زندگی روزمره در میان گروههای اجتماعی ممتاز. می‌توان گفت که از هم پاشیدگی نظام‌های اقتصادی و اجتماعی عثمانی در واقع با نخستین شوکِ حاصل از حمله و تهاجم فرانسویان ــ که در رویارویی شدید ارتش مدرن ناپلئون با سواره‌نظام قرون میانه‌ای مملوکها (مسلح به نیزه‌ها و مُلبّس به جامه‌های پرزرق و برق باشکوه) نمایان شد ــ آغاز گردید

تاریخ جهان عرب از حملهٔ ناپلئون تاکنون را می‌توان به عنوان تاریخ مبارزهٔ مداوم، به اشکال مختلف، علیه اروپا و سلطهٔ سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آن دانست. نیروی محرکهٔ اعراب برای نوسازی، برخلاف ژاپنی‌ها، دست‌کم در مراحل آغازین آن، برون‌زاد بود: ظاهراً نیاز درونی به قدر کافی تبلور نداشته تا اهداف اجتماعیِ به روشنی تعریف و تعیین شده را برساند. هنگامی که کسی توصیفات الجبرتی[1][۱۰] از واکنش‌های غیرکنجکاوانه علمای مسلمان نسبت به نشان دادن شگفتیهای علم اروپایی توسط فرانسوی‌ها را می‌خواند، متمایل می‌شود فکر کند که جامعه پدرسالار متأخر به تمهیدات خودش چسبیده و هیچ علاقه‌ای به نوسازی کردن نداشته است. (به نظر می‌رسد که فقط ژاپن، در دنیای غیر غربی ــ به دلایل اجتماعی و اقتصادی خاص ــ قادر بود نسبت به غرب به شیوه‌های مستقل و گزینشی پاسخ بدهد.)

به هر صورت، رعایای عرب امپراتوری عثمانی نمی‌توانستند دربارهٔ اصلاحات (نظامی، اداری و حقوقی) نهادیِ تحمیل شده بر آنان، که راهنمای همهٔ تغییرات بعدی بود، کاری انجام دهند. تا نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، هیچ امکان رهایی از این سیل خروشان، که در فرهنگ سنتی رخنه کرده و یک گروه از نخبگان جدید دارای جهت‌گیری غربی را به وجود آورده بود، وجود نداشت. اگر شکست و فروپاشی در جبههٔ اقتصادی نبود، احتمالاً امکان مواجهه با حملاتِ سخت اروپایی‌ها، حتی در آن مرحلهٔ آخر، وجود داشت. در اینجا نیز مقایسه با ژاپن روشنگر است. در حالی که ژاپن کاملاً از پیامدهای وام خارجی آگاه بود، و لذا برای تأمین مالی فرآیند صنعتی شدن خود روی منابع داخلی (عمدتاً

1- al-Jabarti

مازادکشاورزی) تکیه کرده بود، امپراتوری عثمانی و مصر افسارگسیخته از اروپا وام گرفتند و نوعی بدهی خارجی و سرمایه‌زدایی[1] را آغاز کردند که تا قرن بیستم ادامه یافت.

پاسخهای پدرسالاری جدید به نفوذ اروپایی

با نیروی تأثیر اروپا، تضاد عمیقی بین دو مدل فرهنگی بروز کرد: مدل سکولار و عقلانی، الگوگرفته از تجربهٔ غربی، و مدل سنتی، قویاً براساس ارزشهای اسلام.

در این تنش میان محافظه‌کاری مذهبی و سکولاریزم غربی است که شکل اساسی سلطهٔ فرهنگی ـ سیاسی اروپا در دوران جدید در آگاهی و تجربهٔ عرب انعکاس یافت. توسعهٔ عمده را می‌توان به طور نموداری ردیابی کرد: قبلاً، تا اوایل قرن نوزدهم، جهان عرب به طور وسیعی در نظام جهانی اروپایی ادغام شده، و تا وقوع جنگ جهانی اول تبدیل به یک پیرامونِ امنِ بازار جهانی سرمایه‌داری شده بود. رابطهٔ وابستگی فرهنگی و اقتصادی اکنون شدیداً برقرارگردیده بود و نه نیل به استقلال سیاسی (به دنبال جنگ جهانی دوم) و نه استقرار سوسیالیسم عربی (در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰) هیچکدام بر آن غالب نمی‌شد یا به طور عمده فشار آن را سست نمی‌کرد. در چارچوب این رابطهٔ وابستگی، در قرن بیستم، اقتصاد و نظام دولتی وابستهٔ جامعهٔ پدرسالار جدید با ساختار اقتصادی و سیاسی تحریف شده‌اش، رشد و نمو پیدا کرد. در پایان قرنِ پدرسالاری جدید، «استقلال» سیاسی نه در وحدت اعراب ــ که هدف سه نسل از ناسیونالیستهای عرب از آغاز بیداری بود ــ بلکه در کثرت

1- decapitalization

حاکمیتهای جداگانه و آشتی‌ناپذیر تجلی یافت، و مرزهای تقریباً هر دولت عربی نه از طریق ارادهٔ ملی بلکه توسط قدرتهای اروپایی، با توافق میان خودشان، کشیده و تعیین شد. ساختار داخلی هر دولت ـ دستگاه اداری، دادگاه‌ها، پلیس، و ارتش ـ به طور وسیعی ساختهٔ اروپا بود. نفوذ اروپایی و آمریکایی بر آموزش و بر فرهنگ به طور کلی، درست به همان میزان اهمیت داشت: آموزش از کودکستان تا سطح دانشگاه براساس مدلهای غربی نمونه‌برداری شده بود. به علاوه، اندیشه، ادبیات، سبکهای زندگی، و مصرف از اروپا (و بعداً آمریکا) نسخه‌برداری گردید. حتی در جاهایی که غرب قادر به تحمیل مستقیم اراده‌اش نبود، (نظیر بعضی قسمتهای شبه‌جزیرهٔ عربستان)، نفوذ و حضورش به زودی کاملاً محسوس شد.

همهٔ اینها در حوزهٔ عمل اجتماعی رخ داد. از نظر داخلی، توسعهٔ زندگی سیاسی حول محور دو جنبش ایدئولوژیک می‌چرخید، که هر دو از دورهٔ بیداری قرن نوزدهم ناشی می‌شدند: لیبرالیسم سکولار و اصلاح‌طلبی اسلامی. لیبرالیسم، با تأکیدش بر پارلمان‌گرایی، ارزشهای سکولار، آزادی مطبوعات، و اقتصاد بازار، بیانگر علائق و منافع طبقهٔ متوسط شهریِ در حال ظهور، به پیشگامی صاحبانِ حرَف و مشاغلِ مسیحیِ مصر و سوریهٔ بزرگ بود. در پیوند نزدیک با لیبرالیسم، جنبش ناسیونالیسم عربی بود، که آن هم نخستین تجلّیاتش را در نوشته‌های روشنفکران مسیحی سوری یافت.

از طرف دیگر، اصلاح‌طلبی اسلامی، در عین حال که صریحاً با ارزشهای لیبرالیسم یا ناسیونالیسم به خودی خود مخالفت نمی‌کرد، خودش را بر مبنای نگرشی از یک اسلام احیاء شده، با مذهب به جای

ناسیونالیسم به عنوان نیروی محرکه اصلی‌اش و زمینهٔ وحدت، پایه‌گذاری نمود. تضاد میان ناسیونالیسم و (جناح بنیادگرای) احیاگریِ اسلامیِ مبارز، نهفته باقی ماند و تا مدت مدیدی، زمانی که پدرسالاری جدید به نقطه بحران رسید (که در فصل ۹ به آن خواهیم پرداخت)، آشکار نگردید.

پس از جنگ جهانی اول، استقلال ملی، به شکل محدود و مشروط، در دو کشور عمده، یعنی مصر و عراق، به دست آمد (دو دولت مستقل دیگر در دورهٔ بین دو جنگ عبارت بودند از عربستان سعودی و یمن). هر دو کشور به عنوان سلطنت‌های مبتنی بر دموکراسی پارلمانی و آموزهٔ ناسیونالیسم لیبرال استقرار یافتند. این دو رژیم، با ادامهٔ حیات در دهـهٔ ۱۹۵۰، تجسم عینی امکانات و محدودیتهای دموکراسـی وارداتـی از غرب بودند. در طول دورهٔ بین دو جنگ، ناسیونالیسم عـربی در چـند حزب سیاسی در کشورهای هلال خصیب تجلی یافت و پس از جـنگ جهانی دوم در سه جنبش عمده تجسم پیدا کرد که تا پایان دهۀ ۱۹۶۰ بر حـیات سـیاسی غـالب بـود: جـنبش نـاسیونالیست‌های عـرب، حـزب سوسیالیست بعث، و ناصریسم. همهٔ این جنبش‌ها درصدد جایگزینی نظام چند حزبی از نوع غربی بودند و به وحدت عربی و شکلی از سوسیالیسم فرا می‌خواندند.

در طول ایـن دوره، بـنیادگرایـی اسـلامی، عـلیرغم مـوفقیت نسـبی اخوان‌المسلمین در مصر، عقب ماند؛ و تا زمانی که دموکراسی لیبرال و ناسیونالیسم عربی سکولار و یکپارچه غالب بودند و می‌توانستند انرژی سیاسی جامعه را برانگیزند، بنیادگرایی اسلامی قادر نبود پیشرفت زیادی در صحنهٔ حیات سیاسی داشته بـاشد. امـا فـروپاشی نـاصریسم (پس از شکست در جنگ ۱۹۶۷)، عدم توفیق بعثیسم در به دست گرفتن رهبری

پان‌عربی (اختلاف میان سوریه و عراق)، و تجزیه و از هم پاشیدگی جنبش ناسیونالیست‌های عرب، فرصت را برای بنیادگرایی مبارز در قبولاندن خود به دیگران فراهم آورد.

سلطنت مدرن

فاصلهٔ جداکنندهٔ اصلاح‌طلبی اسلامی میانه‌رو عبده و افغانی از بنیادگرایی معاصر را می‌توان با وقفه‌ها و شکست‌های لیبرالیسم، ناسیونالیسم، پان‌عربیسم، و چپ رادیکال در طول نیم قرن پیشین (۱۹۷۰-۱۹۲۰) اندازه‌گیری کرد. به طور کنایه‌آمیزی، پایان سیاست در جهان عرب (به معنی آزادی سیاسی تجلی یافته در یک نظام چندحزبیِ دارای کارکرد) در همان مقطعی پیش آمد که توده‌های عظیم در اکثر کشورهای عربی شروع به کسب آگاهی سیاسی نموده و در بدنهٔ سیاسی وارد شدند ــ در نتیجهٔ آموزش مقدماتی عمومی، خدمت اجباری نظام وظیفه، انقلاب ارتباطات، پرولتاریایی شدن[1]، و بسط و گسترش شهری. لذا در همان مقطع که جامعه پدرسالار عرب به طور عینی مهیای تغییرات سیاسی شد، از مانع و عقبگرد حادّی رنج می‌برد: به جای دموکراسی کاپیتالیستی یا سوسیالیسم دموکراتیک یک برگشت سیاسی رخ داد. یک لغزش به سمت اَشکال جدید سلطنت کوچک که همانند گذشته مبتنی بر قدرت شخصی نامحدود بود، اما با دستگاهها و تجهیزات مدرن کنترل که اکنون در دسترس دولت بود تقریباً تسخیرناپذیر می‌نمود (هم در رژیم‌های «مترقی» و هم در رژیم‌های محافظه‌کار).

دولت، چه از نوع جمهوری یا سلطنتی، «مترقی» یا محافظه‌کار (در

1- proletarianization

ایدئولوژی و نظام اجتماعی)، در شکل خاصی از دولت‌سالاری[1] تجسم یافت: دولت به نیروی کنترل کنندهٔ محوری در جامعه تبدیل شد، آن هم نه فقط به واسطهٔ قوهٔ جبارهٔ انحصاری‌اش بلکه همچنین به واسطهٔ قدرت اقتصادی وسیعاً افزایش یافته‌اش ــ به عنوان مالک صنایع مادر، منبع همهٔ سرمایه‌گذاری‌های عمده، تنها وام گیرندهٔ بین‌المللی، و فراهم کنندهٔ همهٔ خدمات اساسی. دولت سلطانی جدید به این صورت نقشی بسیار شبیه نقش بورژوازی اروپایی در اوایل عصر صنعتی در دگرگونی جامعه، به خود گرفت. اما قدرت سلطنت، برخلاف قدرت بورژوازی قرن نوزدهم، در نرخی بسیار سریع‌تر از نیروی کار و اقتصاد رشد کرد. دولت با تحت کنترل گرفتن بودجه‌ای عظیم که از انباشت ناگهانی درآمدها (نه فقط در کشورهای تولیدکنندهٔ نفت) ناشی می‌شد، در ظرف چند سال تبدیل به بزرگترین کارفرما در جامعه گردید. درست همانطور که تمرکز قدرت سیاسی (که در همه کشورها، زمانی که استقلال ملی تأمین شد، صورت گرفت) منجر به اقتدارگرایی[2] فزاینده شد، ثروت ناگهانی هم با خود فقر و محروم‌سازی فزاینده (به عنوان نتیجهٔ تورم و قیمتهای رو به افزایش) و فاصله و شکاف به سرعت رو به گسترش میان فقیر و غنی را به بار آورد که، همانطور که در حال حاضر می‌بینیم، به تغییر و تبدیلهای تعیین کننده‌ای در ساختار اجتماعی انجامید.

اما ظهور سلطان‌گرایی دولت‌سالار مدرن، به موازات رشد مداوم بنیادگرایی اسلامی، را باید به عنوان محصول همان نیروهای عمیقاً ریشه‌داری دید که ساختار جامعهٔ پدرسالار جدید را ایجاد کردند ــ به مثابهٔ تجلی و تنظیم فرهنگ سنتی پدرسالاری در نظام وابستگی

1- etatism
2- authoritarianism

کاپیتالیستیِ به وجود آمده توسط امپریالیسم غربی.

۶ـ پدرسالاری جدید در عصر امپریالیسم

سلطهٔ مستقیم و غیر مستقیم

به چه طریقی امپریالیسم (که هم به عنوان استعمار و هم امپریالیسم مطرح می‌شود) در شکل دادن به شکل‌بندی فرهنگی ـ اجتماعی پدرسالاری جدید، آنطور که امروزه در جهان عرب با آن مواجه هستیم، نقش و سهم داشت؟ به این سؤال تا اندازه‌ای در فصل ۵ پرداخته شد. دیدیم که چگونه نخستین پاسخ‌ها در امپراتوری عثمانی اساساً دفاعی، و تجدید سازمان کنندهٔ نهادهای نظامی و اداری، بودند. اینها نخستین، و از برخی جهات آخرین، موضعگیری‌های نوساز مستقل در برابر تهدید اروپا بودند. دقیقتر بگوییم، همهٔ نوسازی‌های بعدی در درون روابط تسلیم و وابستگی رُخ نمودند؛ تحت سلطهٔ مستقیم اروپایی، نوسازی کارکرد نظام حاکمیت استعماری و سلطهٔ امپریالیستی گردید. بدین ترتیب برای دستیابی به درک مناسبی از آن دگرگونی که جامعهٔ پدرسالار در طول دورهٔ امپریالیستی دستخوش آن شد، ما نیاز به درک ساختارهایی عینی داریم

که از تحمیل بی‌اندازهٔ امپریالیسم و استعمار اروپایی بر جامعه پدرسالار ناشی شد.

نخست باید تفکیک روشنی بین کشورهای «مستعمره» و «وابسته»، با استفاده از عبارات دانشمند روسی علوم اجتماعی، گِلِری شیروکوف[1]، به عمل آوریم[۱]. الجزایر، لیبی و فلسطین به گروه کشورهای مستعمره تعلق داشتند که در آنها هدف سیاست استعماری فرانسوی، ایتالیایی و صهیونیستی، اسکان بر روی زمینها و بدین ترتیب سلب مالکیت از ساکنان بومی بود. بقیهٔ کشورهای عربی (به جز نجد، حجاز و یمن شمالی) به گروه دوم تعلق داشتند که از درجات گوناگون استقلال داخلی برخوردار بودند. یک تفکیک و تمایز موازی (بین سلطه مستقیم و غیر مستقیم) از نظر نفوذهای فرهنگی و اقتصادی-اجتماعی اِعمال شده توسط امپریالیسم بر منطقه به طور کل، می‌توان به عمل آورد.

تأثیرات اقتصادی-اجتماعی هر نظامی را نسبتاً آسان می‌توان ردیابی کرد. در کشورهای تحت سلطهٔ مستقیم استعمار، ساختار اجتماعی به نحو رادیکالی تغییر نمود. در زمان نسبتاً کوتاهی، جمعیت مردم، سلب مالکیت، ریشه‌کن و جابه‌جا شده، و به سطح تسلیم کامل در برابر نظام استعماری تنزل یافتند. فرانسه و ایتالیا به ابزارهای استعماری از مد افتاده و قدیمی متوسل شدند و از زور در مقیاس وسیعی برای مطیع و مقهور ساختن مردم بومی استفاده کردند. صهیونیستهای یهودی، تازه واردین با صحنهٔ استعماری، در ابتدا از روش‌های غیر مستقیم بهره گرفتند (مثلاً خرید زمین) ولی پس از مدتی، زمانی که اسرائیل تأسیس شد، به همراه تاکتیکهای جاافتادهٔ استعماری، یعنی زور و سلب مالکیت اجباری متوسل

---

1. Gleri Shirokov

گردیدند. از نظر اسکان‌یافتگان فرانسوی، ایتالیایی و صهیونیست، مردم بومی فقط یک مانع در برابر پروژهٔ استعماری بودند، و در هر موردی همانطور که معمولاً با مردم استعمارزده برخورد می‌شد، بدون توجه چندانی به حقوق بشر یا حقوق بین‌الملل، با آنها رفتار می‌شد.

نظام استعماری در اَشکال گوناگونش دو نوع رهبران بومی به وجود آورد؛ یکی رهبران ناسیونالیست و ضد استعمار، و دیگری رهبران محافظه‌کار و مایل به همکاری با مقامات استعماری. این هر دو نوع به جامعهٔ سنتی تعلق داشتند و قوّت و منزلتشان را از روابط شخصی شدهٔ اقتدار در آن می‌گرفتند. در هر سه گونه رژیم استعماری اصول «تفرقه بینداز و حکومت کن» بر رهیافت سیاسی نسبت به مستعمراتشان حاکم بود. رهبران سنتی اغلب ابزار این رهیافت بودند.

تأثیر سلطهٔ امپریالیستی بر کشورهای نیمه مستقل تا حدودی متفاوت بود، اگرچه الگوی کنترل و استثمار اساساً یکسان بود. از یک لحاظ سلب مالکیت از زمین، در جاهایی که رخ داد (مثل تونس و مراکش)، چون محدود باقی ماند، تنها به طور سطحی بر ساختار اجتماعی موجود تأثیرگذار بود. در واقع، همانطور که قبلاً ذکر شد، تأثیر سلطه اروپایی که بلافاصله لمس شد، تسلیم و تبعیت کامل اقتصاد از منافع مرکز مُترپولی بود. تثبیت ادعاهای ارضی رهبران قبیله‌ای و مذهبی و مقامات شهری و دارایی‌های آنها، با تقویت ساختار سنتی اقتدار (قبیله‌ای، قومی، مذهبی)، این تسلیم و تبعیت را تسهیل نمود.

قشر بالایی جامعهٔ بومی در ایستارش نسبت به قدرت حاکم معمولاً دچار تفرقه و تقسیم‌بندی بود: مخالفت یا همکاری و همدستی، بیشتر از طریق امکانات ارائه شده برای سازش سیاسی با مقامات استعماری تعیین

می‌شد تا بر حسب تقاضاهای ملی. تفکیک و تمایز سفت و سخت بین حکام دست نشاندهٔ اجنبی و ناسیونالیست‌ها در درون گروههای رهبری در کشورهای نیمه وابسته، آنقدر که در زمینه‌های خالصاً استعماری روشن بود، در بقیهٔ موارد روشن و واضح نبود. در مجموع، رهبری سنتی تمایل داشت منعطف‌تر باشد و برای رسیدن به یک نوع تفاهم با بیگانه آماده‌تر بود و به طور خودجوش منافع خودش را با منافع ملی برابر می‌گرفت (رهبری سنتی همیشه تصورش این بود که این منافع از طریق سازش سیاسی بهتر برآورده می‌شود تا از طریق فعالیتهای مقابله‌جویانه یا انقلابی). از طرف دیگر، ناسیونالیستهای خرده‌بورژوا و محبوب توده‌ای تمایل داشتند که در تقاضاهایشان برای استقلال ملی خیلی قاطع‌تر باشند و کمتر آمادهٔ پذیرش سازش و مصالحه بودند. براساس مشاهدات شیروکوف در کشورهای «مستعمره»، مخالفت ملی به جنبش آزادیبخش ملی ختم می‌شد، در حالی که در کشورهای نیمه مستقل این مخالفت همیشه به صورت یک جنبش استقلال ملی درمی‌آمد[۲].

نوسازی پدرسالاری

تأثیر «مثبت» نظام‌های استعمار و امپریالیسم، از نظر فرهنگی، کمک به نوسازی جامعه و فرهنگ پدرسالار بود. این کار با ایجاد قالبها و نهادهای فرهنگی و اجتماعی جدید که از روی تجربهٔ غربی، و با وساطت نخبگان بومی غربزده، مدل‌برداری شده بود، صورت می‌گرفت.

شرایط خاصی که تحت آن این نخبگان به وجود آمدند، و شیوهٔ تحصیل و آموزش آنان، اهمیت فراوانی در توسعهٔ سیاسی و جهت‌گیری ایدئولوژیک آنها داشت. این نخبگان تا حدودی از طریق نظام جدید آموزشی و تا حدودی به واسطهٔ تماس مستقیم با اروپا و اروپایی‌ها ــ از

طریق اعزام دانشجویان، پیوندهای تجاری، مسافرت و امثال آن ــ مدرن شدند. نوسازی نتیجهٔ فراگیری دو نوع دانش بود: دانستن یک زبان خارجی و آگاهی از یک فرهنگ اروپایی. این نوع روشنگری برای جامعهٔ پدرسالار ــ یا ابتدائاً برای قشر بالایی آن ــ تجربه‌ای دگرگون‌ساز بود؛ درست برخلاف تجربه‌های دیگری که در رویارویی‌های پیشین با اروپا صورت گرفته بود. در ابتدا، این نسل سکولار تحصیلکرده در انگلیس یا فرانسه، به عنوان رهبر و پیشگام یک گسست حقیقی از فرهنگ سنتی و روش‌های ایستای آن نمودار شد. اما به زودی آشکار گردید که هیچ گسست واقعی یا سریعی حاصل نمی‌شود. چون، همانطور که قبلاً ذکر شد، نوسازی در درون ساختار و روابط پدرسالاریِ تحت سلطهٔ امپریالیسم یا استعماری چیزی بیش از یک صورت بدلی از نوسازی نبود: این‌گونه نوسازی فقط یک پدرسالاری «نوسازی شده» به وجود آورد.

نخبگان تحصیلکردهٔ پدرسالار جدید، در دورهٔ پس از استقلال، از یک اقلیت کوچک سریعاً به صورت قشر وسیعی از جامعه درآمدند و تعداد زیادی از افراد اقشار پایین‌تر را در بر گرفتند. با وجود این، تکثیر و ازدیاد آن خصیصهٔ اصلی‌اش را به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر نداد. ارزشها و ایستارهای روابط پدرسالارانه که در اوان کودکی درونی شده بود در بطن پوستهٔ ظاهری «نوسازی شده» قرار داشت و ساختار عمیق شخصیت و جهت‌گیری را تعیین می‌نمود.

جنبش رادیکالیزه کردن اسلامی با فرآیند «نوسازی» توأم و همراه بود و به طور دیالکتیکی با آن پیوند داشت. بنیادگرایی اسلامی، مثل غربی‌سازی و «نوسازی»، همچون پدیده‌ای روانی-اجتماعی، در حال

شکل‌گیری تحت سلطهٔ اروپایی و در واکنش مستقیم نسبت به آن بود. اما اسلام مبارز (بنیادگرایی) را نباید صرفاً به عنوان رد و انکار ارزشها و آرای بیگانه تفسیر کرد، بلکه باید آن را به مثابهٔ تلاشی در جهت محتوای اسلامی جدیدی بخشیدن به معنای «خود» و جامعه، از طریق صورتبندی و تنظیم مجدد اصول رستگاری‌بخش عقاید اسلامی، تلقی نمود. بدین ترتیب به درستی می‌توان گفت که در این نمونه، یک شکل بنیادگرای رادیکال از واکنش پدرسالارانه، به میزان زیادی محصول امپریالیسم اروپایی و نوسازی بود.

از مخالفت، تعامل، و تلاقیِ این جریانات ایدئولوژیک و اجتماعی در طول دورهٔ دو یا سه نسل گذشته، یک گروه از نخبگان فکری شاخص ظهور کرد. این گروه شامل اصلاح‌طلبان مسلمان سنتی و بنیادگرایان اسلامی مبارز، و نیز دنیاگرایان غربزده، می‌شد که علیرغم تفاوتهای ایدئولوژیکشان، از طریق ساختار یکسان فکری پدرسالار جدید و ایستارهای آگاهانه و غیر آگاهانه مشابه، ایجاد شده به واسطهٔ تأثیرات فرهنگی و سیاسی اروپا، در مجاورت هم قرار داشتند.

قشربندی اجتماعی جامعهٔ پدرسالار جدید «نوسازی شده»، در طول دورهٔ امپریالیسم، مرکب از سه قشر متمایز می‌شد: توده‌های فقیر و محروم، خرده‌بورژوازی (ساکن در شهرهای کوچک و بزرگ جهان عرب)، و بورژوازی حاکم، که همهٔ قدرت و تقریباً همهٔ ثروت را در اختیار دارد. تحت رهبری، و در قالب ایده‌ها و آرا و اهدافِ این بورژوازی پدرسالار جدید ــ محصول اجتماعی بلافصل و کمال یافته در عصر امپریالیسم ــ بود که استقلال ملی صوری و اسمی (وابستگی) و نظام دولتی معاصرِ جهان عرب تا نیمهٔ قرن بیستم شکل گرفت.

پدرسالاریِ دولت‌سالار

امپریالیسم اروپایی ممکن است به خود افتخار بکند که طیف متنوعی از دموکراسی پارلمانی و حکومت بروکراتیک برای بسیاری از کشورهای عربی به ارمغان آورده است، اما میراث واقعی آن متفاوت از این قالبهای بیرونی بود. پشت سر جمهوری و سلطنت، پارلمان و مطبوعات مدرن، مدرسه و بیمارستان، امپریالیسم ساختارهای دولت اِتاتیست[1] مدرن را تدارک دید.

آنچه دولت‌سالاری را اینقدر برای جامعه پدرسالار جدید طبیعی ساخت این واقعیت بود که دولت‌سالاری اساساً چیزی جز سلطنت قرون میانه در قالبی مدرن نبود. چون ویژگی متمایز دولت‌سالاری، مثل ویژگی متمایز سلطنت، قدرتِ (قانونی و فراقانونیِ) شخصی شده است که در دستگاههای اجبار و سرکوب دولت تجلی می‌یابد و مشروعیتش را نه از منابع رسمی (مشروطه یا حتی سنتی)، بلکه از واقعیت قدرت و تصاحب آن می‌گیرد. در این نوع جامعه و نظام سیاسی، شخص عادی موجودیتی منفعل، یک سوژه نه یک شهروند، بدون هیچ‌گونه حقوق انسانی یا مدنی یا قدرت نفوذگذاری بر تصمیم‌گیری‌های مربوط به جامعه به طور کل، می‌باشد.

ساختار دولت‌سالاری، پدرسالاری استعمار و دستگاههای بروکراتیک دولت مدرن را با هم ترکیب کرد و در نتیجه همهٔ کارکردهای جامعه را به خود اختصاص داد. برای افراد شهروند، دولت‌سالاری چیزی خارجی بود که بالای سر و علیه آنان اقامه شده بود. تجمع عمومی آزاد غیر ممکن بود، حتی زمانی که توسط قانون اساسی تضمین می‌شد، مگر

1- *etatist*

آنکه توسط دولت تدارک دیده شده و کنترل می‌گردید. فردِ سوژهٔ منزوی، غریبه، و سرکوب شده، به ساختارهای اجتماعی اولیه عقب رانده شده بود ــ خانواده، اجتماع قومی، قبیله، فرقهٔ مذهبی ــ تا امنیت و بقای خودش را تأمین کند.

در این نوع جامعه و نظام سیاسی، شکاف بین واقعیت و آنچه نمود ظاهری داشت اَشکال اغراق‌آمیزی به خود گرفت. در اینجا، به عنوان مثال، افراطی‌ترین ذهنیت‌گرایی یا ایدآلیسم ــ سیاسی یا مذهبی ــ می‌توانستند همزیستی داشته باشند، بدون اینکه با اعمال و رویه‌های اجتماعی سُخره‌آمیز آگاهانهٔ هر روزه در تضاد باشند. تضادهای شدید میان قول و فعل هیچ‌گونه تنش مسأله‌سازی برای آگاهی ایجاد نکرد. فرد، در سطح ایده‌ها و آرا، ممکن است ادعای سرسپردگی کاملی نسبت به ارزشهای اجتماعی سرزمین پدری، وحدت، آزادسازی، عدالت، برابری و امثال آن داشته باشد و در همان زمان اکیداً طرفدار اهدافی خصوصی (خانوادگی، قومی، قبیله‌ای) باشد که هیچ ارتباطی با این ارزشها ندارند یا حتی چه‌بسا در تضاد با آنها باشند. دولت‌سالاریِ پیوند زده شده به جامعهٔ پدرسالار نه‌تنها ارزشهای مثبت جامعه سنتی را از بین برد، بلکه به تحقق عینی و تحریف و از خود بیگانه کردن روابط اجماعی نیز کمک نمود.

همانطور که تجربه نشان داده است، سلطنت دولت‌سالار به طور تحیّرآمیزی قدرتی پایدار و بادوام، بسیار بیشتر از قدرت نهاد سنتی، دارد. این نوع سلطنت، چه به صورت جمهوری و چه در قالب سلطنت، طوری عمل کرده که توانسته در مقابل همهٔ دشواری‌ها، از جمله از خودبیگانگی توده‌ای، عدم کارکرد سیاسی، هرج‌ومرج اقتصادی، کودتاهای به عمل آمده، و حتی شکست نظامی، ایستادگی نماید.

روشنگری، استثمار، ترور

یک مورخ عرب پرورش یافته در غرب، تِز چالش‌برانگیزی مطرح کرده مبنی بر اینکه تا پیش از سال ۱۸۰۰ هیچ چیزی به عنوان مردم عرب، جامعهٔ عرب، یا جهان عرب وجود نداشته است، و اینکه مردم عرب، به عنوان کلیّتی اجتماعی- سیاسی با یک هویت خودآگاه متمایز، اخیراً رشد یافته است و اساساً محصول رنسانس قرن نوزدهمیِ ایجاد شده تحت نفوذ فرهنگی و سیاسی مستقیم اروپا می‌باشد[۳].

تا اندازهٔ معینی، این تِز در مورد همهٔ شکل‌بندی‌های ماقبل ملی و ماقبل مدرن صادق است. در عرصهٔ عربی، اگر به این تِز از منظر تفوق بلامنازع اروپا، که از ۱۷۹۸ (با حملهٔ ناپلئون به مصر) شروع شد، و پیامدهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی سلطهٔ مستقیم و غیر مستقیم آن، نگریسته شود، معنی پیدا می‌کند.

از این چشم‌انداز، رنسانس عربی دیگر به عنوان پدیده‌ای مستقل جلوه نمی‌کند، بلکه به مثابه نوع خاصی از توسعه که از طریق تعامل میان پدرسالاری و مدرنیته تحت شرایط سلطه آغاز و به طور وسیعی تعیین گردید، نمودار می‌شود. طبق این نظر، گویی جهان عرب توسط اروپا جامعه‌پذیر شده بود، یعنی از یک مجموعهٔ نامتجانس اجتماعات فرقه‌ای، قومی، قبیله‌ای منزوی (پخش شده در سرتاسر مدیترانهٔ شرقی و جنوبی از مراکش تا هلال خصیب، و به طور سست و ضعیفی در محدودهٔ امپراتوری عثمانی قرار گرفته یا در سایه آن مانده) به «دنیایی» متحد و یکپارچه به عنوان یک ملت مُبدّل گردید ــ دست کم در سطح فرهنگ و دیدگاه ــ با یک زبان مشترک، آگاهی ملی، و منافع متصوره. از این منظر جهان عرب معاصر، به مثابهٔ یک کلیت سیاسی و اجتماعی، چیزی بیش از

یک مولود و مصنوع اروپایی نمی‌باشد.

این نقطه‌نظر اگر درست و معتبر باشد ــ و تا اندازهٔ زیادی احتمالاً اینطور است ــ ضرورتاً حاکی از یک جامعهٔ تحریف شده و ناقص و فلج می‌باشد؛ جامعه‌ای که (به زبان فانون[1]) به واسطهٔ «رسوبات ذهنی» و «موانع فکری و احساسیِ» ایجاد شده توسط استعمار، دچار بلا و طاعون شده است[۴]. فانون از روشنفکر آفریقایی، امه سِزِر[2]، نقل می‌کند، که استعمار اروپایی «ترس، عقدهٔ حقارت، آشفتگی و وحشت، فرومایگی، یأس و ناامیدی، خواری و ذلّت» در استعمارزده ــ یعنی طرف مقابل و روی دیگر روشنگری ــ ایجاد می‌کند.

لذا اگر روشنگری جنبهٔ «مثبت» امپریالیسم اروپایی است، ویژگی یک روشنگری مبتنی بر «استثمار» و «ترور» چیست؟[۵]

این دو جنبه، یکی اقتصادی-اجتماعی و دیگری روانی-فرهنگی، در ترکیب با هم سلطه اروپایی را نظام مُخرّبِ ظالم و بی‌رحمی می‌سازد که فانون و سِزِر دربارهٔ آن نوشتند. این نظام سلطه، زمانی که فعال می‌شود، کورکورانه منطقش را تا پایان دنبال می‌کند، تا اینکه به واسطهٔ تضادهای داخلی‌اش از پا درمی‌آید یا توسط انقلاب و استعمارزدایی از هم گسیخته می‌شود. اجازه دهید مختصراً برخی پیامدهای استثمار و ترور به وجود آمده توسط استعمار-امپریالیسم را بررسی نماییم.

استثمار در کشورهای مستعمره شامل دو حرکت می‌شود: سلب مالکیت از زمین و خلع یدِ مردم مستعمره. در کشورهای نیمه مستقل، استثمار به طور غیر مستقیم اِعمال شده بود: از طریق پیمانهای تجاری، وام‌ها، رایزنی و اندرز دوستانه و فشار سفرا یا دیپلماسی قایق توپدار،[٦]

1- Fanon

2- Aimé Césaire

با استفادهٔ مستقیم از زور به عنوان چارهٔ آخر (گرچه همیشه حاضر). تفاوتی اساسی در نحوهٔ کاربرد زور در دو شیوهٔ سلطه وجود داشت: در مستعمرات، دستگاه‌های زور و اجبار در صحنه و میدان حاضر بود و می‌توانست فوراً و در هر اقدامی مورد استفاده قرار گیرد، در حالی که در کشورهای نیمه مستقل، امپریالیسم فقط تا اندازه‌ای از حضور نظامی برخوردار بود (گاهی به طور کل هیچ حضور مستقیمی نداشت) و می‌توانست فقط به طور متناوب از زور استفاده کند، گرچه به هیچ وجه کمتر بیرحمانه و مؤثر نبود (مثلاً، مصر تا ۱۹۵۲ و ساحل تروشال[1] تا اواخر دههٔ ۱۹۶۰).

طیف و محدودهٔ استثمار توسط محدودیتهای عینی موقعیت خاص تعیین می‌گردید. در حالی که در کشورهای نیمه مستقل قید و اضطرارهای عینی معینی استثمار را محدود می‌کرد، در کشورهای کاملاً مستعمره هیچ حد و حدود روشنی برقرار نبود و طیف و محدودهٔ استثمار تنها بستگی به قدرت استعمارگران و حس عدالت آنان داشت. در نمونه‌های اولیه کشورهای مستعمره (الجزایر، لیبی، فلسطین)، شیوه و طیف و محدودهٔ استثمار توسط ماهیت و اهداف خاص پروژه‌های استعماری هر کشور استعمارگر مقرر می‌شد. اما در هر سه مورد، نیاز اولیه شامل تصاحب و مصرف تمام منابع طبیعی و انسانی کشور می‌شد[7]. تئوری وابستگی که توضیحاتی دربارهٔ شرایط اقتصادی و سیاسیی که تحت آن استثمار در پیرامون صورت می‌گیرد ارائه می‌کند، خصیصهٔ تروریستی این فرآیند را می‌رساند ولی به طور کامل تفسیر نمی‌کند.

تروریسم، به مثابه یک ابزار عقلانی سلطه و کنترل، ابداعی اروپایی

۱ـ Trucial Coast ؛ در امارات متحدهٔ عربی در خلیج فارس

است و در آغاز برای مردمان غیر اروپایی به کار گرفته شد. موفقیت آن در دنیای استعماری متکی بر یک واقعیت اساسی بود: تفوق عظیم نظامی. هر کجا که اروپایی‌ها و بومیان با یکدیگر مواجه می‌شدند، عمل و رویه تروریستی قاعدهٔ استعمارگران بود[۸].

باید متذکر شد که نه عمل و نه تئوری تصویب و تجویز و نهادینه کنندهٔ تروریسم، هیچ‌یک نمی‌توانست بدون آموزهٔ تفوق نژادی و فرهنگی اروپایی دوام بیاورد ــ آموزه‌ای به طور صریح یا ضمنی مستند به نظری که اروپا و اروپایی‌ها را در مرکز دنیایی تحت محاصرهٔ مردمان و فرهنگهای عقب مانده و ابتدایی قرار می‌داد. پس از هگل و فیلسوفان قرن هجدهم، برخی از قوی‌ترین تجلیات روح امپریالیسم اروپایی در تئوری‌های فلسفی و «علمی» دیده می‌شود که اروپا را در مرکز تاریخ جهان، برتر از بقیهٔ بشریت، قرار می‌دهند. در واقع، همانطور که ادوارد سعید[1] با قوت تمام نشان داده است[۹]، همان دانشی که اروپا دربارهٔ فرهنگها و مردمان غیر اروپایی، به ویژه تمدنهای «شرقی» و «اورینتال»[2] توسعه داد، مُلهِم و مَملو از روح نژادپرستانه و غارتگرانهٔ امپریالیسم بود. حرص و آز کاپیتالیستی و توسعه‌طلبی استعماری توجیهات حاضر و آماده‌اش را در تئوری‌های علمی، اهداف اخلاقی والا، و مأموریت متمدن کردن دنیا یافت.

در بنیان و در عمل و رویّهٔ واقعی، امپریالیسم در برابر انتقاد از خود و گناه و تقصیرها، با نسبت دادن خشونت خود به قربانیانش، غالباً از خودش حمایت می‌کرد. همانطور که فانون نشان داده است، متهم کردن قربانی توجیه آسانی بود: استعمارزده به عنوان تروریست هدف

1- Edward Said 2- "Oriental"

مشروعِ تقریباً هر نوع خشونتی شد که علیه او اِعمال می‌گردید. ترور عقلانی به طور قانونی و سیستماتیک در طول دوره‌های زمانی طولانی بدون اینکه در مرکز مورد پرسش جدی قرار بگیرد به‌کار می‌رفت. در الجزایر و لیبی، و متأخرتر در فلسطین، خانه‌ها به طور عادی و روزمره منفجر می‌شد، اجتماعات به طور جمعی تنبیه و مجازات می‌شدند، زمینها به طور دلبخواهانه ضبط و مصادره می‌شدند، و مردان و زنان به طور سیستماتیک محبوس، تحقیر، شکنجه، یا جابه‌جا می‌شدند ـ روندی که عموماً برقراری صلح و آرامش نام‌گذاری می‌شد. ترور استعماری، نسلهای بعدی را دچار روانْ زخمی می‌کرد، و با حرص و آز و خشونت بی‌پایانش آنها را محروم و بی‌نصیب و غارت و نابود می‌نمود.

پیامدهای اجتماعی و روانشناختی این ترور عقلانی به طور کامل تجزیه و تحلیل نشده است. به عنوان مثال، تأثیرات آن بر ساختار شخصیتیِ استعمارزده چه بوده است؟ چگونه این‌گونه ترور بر اعتماد به نفس شخص عادی اثرگذار بوده است؟ چه تأثیری بر روی ساختار اجتماعی (خانوادهٔ گسترده، همسایگی، اجتماع سنتی بسته‌ـ پیوند[1]) داشته است؟ به چه طریق و تا چه اندازه‌ای آموزش و یادگیری در سایهٔ توهین و تحقیر استعماری در احساس بی‌کفایتی نسبت به اروپایی، در تردید نسبت به خود و نفرت از خود، در گیجی و آشفتگی فکری و خشم و غضب فرو خورده و منکوب شده، نقش و سهم داشته است؟

«رسوبات» و موانع «احساسی» و «فکری» به وجود آمده توسط ترور استعمارگرانه، شاید به اندازهٔ علائم و نشانه‌های استثمار اقتصادی قابل مشاهده نباشد، ولی در درازمدت مخرب‌تر بوده است. لذا شاید هر

1- close-knit

تلاشی در جهت درک صحیح بحران فراگیر ایجاد شده توسط «نوسازی» در عصر امپریالیسم، باید پدیده‌های ترور استعماری و استثمار و تأثیرات اجتماعی-روانشناختی آنها را دریابد.

آیا می‌توان تردید داشت که اگر اعراب به نوعی موفق به نوسازی در عین مهار و کنترل اروپا می‌شدند ـ همانطور که ژاپنی‌ها چنین کردند ـ و بدین ترتیب از تأثیرات ترور غارتگرانه اروپا خلاص می‌شدند، توسعهٔ جامعهٔ عرب شکلی به‌کلی متفاوت به خود می‌گرفت؟

امپریالیسم، اسلام‌گرایی، و بنیادگرایی اسلامی

به یک معنا اسلام‌گرایی، به مثابهٔ یک جنبش رهایی سیاسی و احیای فرهنگی، نقطهٔ مقابل غربی‌سازی است، و همانقدر محصول عصر امپریالیسم است که «روشنگری» و «نوسازی».

در سطح سیاسی-ایدئولوژیک، خاور میانهٔ جدید شاهد سه پاسخ و واکنش عمده به بحران سیاسی و اجتماعیِ حاصل از تهاجم اروپایی بوده است. دو پاسخ نخست، سکولاریسم و بنیادگرایی، به ترتیب نمایانگر پذیرش صریح مدل اروپایی و رد مطلق و قاطع آن بودند. پاسخ سوم، که ما آن را اصلاح‌طلبی می‌نامیم، در جستجوی حد وسطی بود. با وجود این، در هر مورد آنچه با آن مواجه هستیم یک ایدئولوژی یا نظریهٔ اجتماعی جدید نیست بلکه بیشتر اشکال آگاهی در درون جامعهٔ پدرسالار جدید است که منعکس‌کنندهٔ پاسخهای گوناگون به مسألهٔ نوسازی تحریف شده می‌باشد.

تنها راه فرار و رهایی از سلطهٔ مستقیم اروپا تدبیر اَشکال گوناگون مقاومت بود؛ اما حتی در مناطقی که به نظر می‌رسید مقاومت موفق بوده، روابط وابستگی تداوم یافته و حتی قوی‌تر رشد کرده است. اهمیت کامل

این واقعیت زمانی روشن می‌شود که به مورد ژاپن توجه کنیم، یعنی تنها نمونهٔ تاریخی رهایی موفقیت‌آمیز از سلطهٔ مستقیم اروپایی. ژاپنی‌ها موفق به دفع و دور کردن آن سلطه، دقیقاً به واسطهٔ توانایی‌شان در ایجاد یک جریان نوسازی مستقل، شدند که آنان را قادر به توسعهٔ به قدر کافی سریع برای جلوگیری از غلبهٔ نظامی بر ژاپن ساخت. البته، عوامل مؤثر و سهیم در این امر دور بودن و انزوای ژاپن، و ایمنی نسبی آن در برابر تهاجم (برخلاف نزدیکی، قابلیت دسترسی، و آسیب‌پذیری نظامی دنیای عرب) بودند. اما دلیل دیگر، و شاید مهمتر، این است که در نقطهٔ تحول و جهش (اصلاحات و نوسازی میجی[1] در ۱۸۶۸)، نظام پدرسالار ژاپنی، برخلاف نوع عربی (یا هندی یا چینی) آن، از دو ویژگی بی‌همتا برخوردار بود: وحدت ارضی-سیاسی، و یک رهبری باکفایت و شایسته[۱۰].

نخستین و مؤثرترین و بادوام‌ترین واکنش نظام پدرسالار عربی، پس از آنکه اروپا بر آن غالب شد، پناه بردن به سنت دینی‌اش بود. اسلام، هم به عنوان یک ایدئولوژی و هم به مثابه مدلی از سازماندهی اجتماعی، نقطه تجمع و صف‌آرایی طبیعی مقاومت شد، همانطور که در چهار قیام مذهبی-سیاسی کلاسیک علیه سلطهٔ امپریالیستی نمودار گردید ــ قیام عبدالقادر علیه فرانسه در الجزایر، قیام المهدی[2] علیه بریتانیا در سودان، قیام عمرالمختار[3] علیه ایتالیا در لیبی، و قیام عزّالدین قسّام[4] در برابر انگلیسیها در فلسطین[5]. نکتهٔ مهم اینکه در سرتاسر دورهٔ استعمار، مقاومت

1- Meiji Restoration
2- al-Mahdi
3- Umar al-Mukhtar
4- Izz-al-Din al-Qassam

۵- دربارهٔ تعدادی از این قیامها رجوع کنید به اثر سابق‌الذکر مترجم پیرامون «جنبش‌های اسلامی معاصر».

در برابر سلطهٔ اروپا در مقطعی که به توده‌ها سرایت می‌کرد، از یک جنبش سیاسی محدودِ آغاز شده به رهبری ناسیونالیستها مُبدّل به یک قیام توده‌ای اسلامی می‌گردید. در طول دورهٔ مبارزه برای کسب استقلال، هیچ قیامی به رهبری ناسیونالیسم برای تدارک نیروی محرکهٔ ایدئولوژیک برای شورش و انقلاب بدون توسل به اسلام، تبدیل به یک جنبش توده‌ای نشد[۱۱]. بدین ترتیب، مبارزهٔ ملی و ضد استعماری الهام و قوت و توانش را از سنت پدرسالار می‌گرفت نه از ایدئولوژی‌های سکولار مطرح یا پیشنهاد شده توسط نخبگان تحصیلکرده (واقعیتی که تا حدودی فقدان دگرگونی اجتماعی رادیکال در پی انقلابات ملیِ عمدهٔ نیمهٔ دوم قرن بیستم را تبیین می‌کند)[۱].

درک توسعهٔ اسلام سنتی یا بنیادگرا در جهت تبدیل آن به یک جنبش سیاسی مبارز، بدون در نظر گرفتن رابطهٔ دیالکتیکی آن با امپریالیسم و نوسازی دشوار است. بنیادگرایی اولیه، خودراستانگاری[۲] و معنی و محتوایش را به عنوان یک جنبش مبارز، از مخالفت مصالحه‌ناپذیر با سلطه فرهنگی و سیاسی اروپا می‌گرفت. این بنیادگرایی به عنوان یک آموزه، تجلی و ابراز وجود خود را نه از راه نقد تئوریک بلکه در پاسخ به یک موقعیت اجتماعی-سیاسی غیر قابل تحمل به دست آورد. بنیادگرایی، با نگرشی ناظر به گذشته، رهایی از زمان حال را با بازسازی و اعادهٔ گذشتهٔ شکوهمند اسلامی می‌جست و با اتکایش بر گفتار متون مقدس ادعا می‌کرد که یک جامعه اسلامی اصیل را می‌توان همین‌جا و

۱- به نظر می‌رسد اسلام فراتر از سنت پدرسالار است و با الهام از آن و فراتر از سنت‌گرایی و بنیادگرایی، جهت‌گیری‌های مدرن و رادیکال نیز وجود داشته‌اند. متقابلاً ایدئولوژی‌های سکولار نیز لزوماً و تماماً در پی تحول اجتماعی رادیکال نبوده‌اند. (م)

2- self-affirmation

هم‌اکنون تحقق بخشید، فقط اگر مسلمانان به مسیر حقیقی برگردند و در مبارزه علیه دشمن تاریخی ایمان متحد شوند. (ما این پدیده را در قالب معاصر آن در فصل ۹ تجزیه و تحلیل خواهیم نمود.)

در نظر بگیرید که اسلام دارای جهت‌گیری سنتی، مثل اکثر ادیان نهادی، اساساً اهل تسلیم و رضا[1]، همنوایی و همگون‌سازی[2]، اهل مراسم و مناسک[3]، و تجریدی و انتزاعی[4] می‌باشد. این نوع اسلام تنها از طریق اقدام رهبران یا سخنگویان جدیدِ پاسخ‌دهنده به یک وضعیت بحران ملی، به صورت بنیادگرایی مبارز درآمده است. خصیصهٔ ستیزه‌جو و مطلق‌گرای ایدئولوژی بنیادگرا، بدین ترتیب، ضرورتاً یک چهره اساسی و اصلی آموزهٔ سنتی نیست؛ در واقع، تب بنیادگرایی، هنگامی که صلح و تعادل اجتماعی اعاده شود، تمایل به فروکش کردن دارد و قدرتش از هم می‌پاشد[۱۲].

ذکر این نکته اهمیت دارد که اسلام سنتی در جریان مبارزه‌اش علیه امپریالیسم، خود دستخوش یک تجربهٔ نوسازی، آن هم نه فقط در روش‌ها بلکه همچنین تا اندازه‌ای در جهان‌بینی و عمل، شد. اسلام سنتی شیوه‌های خاص خودش را برای سازماندهی سیاسی توسعه داد و به شیوه‌ای شایسته مدلهای غربی معینی از عقلانیت و تکنیک را پذیرا شد. اما اسلام سنتی، تحمل‌ناپذیر نسبت به تفاوتها و ناتوان از رسیدن به مصالحه‌ای حقیقی، برای خاتمه دادن به مبارزه فقط می‌توانست پیروزی یا شهادت را قبول کند، و زمانی که قدرت را در دست می‌گرفت، تمایل داشت ضد انقلابی باشد و به نحو مصالحه‌ناپذیری به ارتدوکسی مذهبی،

1- quietistic
2- conformist
3- ritualistic
4- abstract

خلوص اخلاقی و اطاعت سیاسی محدود گردد.

تضاد بنیادگرایان و دنیاگرایان (ناسیونالیستها و رادیکالهای چپ) بر سر موضوعی مذهبی یا اخلاقی نبود؛ بلکه موضوع اساساً سیاسی بود. به میزانی که ناسیونالیسم سکولار در برخورد موفقیت‌آمیز با مسأله سیاسی سلطهٔ خارجی و برقراری وحدت عربی ناتوان بود، آنها در رادیکالیسم مذهبی سهیم بودند. جنبش بنیادگرا از شکست دنیاگرایان، درست همانطور که از موفقیت امپریالیسم، بهره می‌برد.

اصلاح‌طلبی اسلامی، در تعادل میان اسلام محافظه‌کار و ناسیونالیسم عربی، درصدد ایفای نقشی واسطه و میانجی‌گرانه، از نظر سیاسی و ایدئولوژیک بود، ولی نهایتاً در این تلاش ناموفق بود؛ احتمالاً تا اندازه‌ای به این دلیل که در برخی موضوعات خیلی زیاده‌روی کرد و در موضوعاتی دیگر کُند بود و درجا زد؛ اما عمدتاً به این علت که تمایل داشت بر حسب اصول ایدئولوژیک مجردی بر سر مسائل سیاسی مصالحه کند و به موضوعات عینی ارجاع دهد. اعتماد سست و ضعیف آن به «عقل» ـ بازسازی شده به عنوان اجتهاد ـ طرفدارانش را درگیر بحث و گفتگویی می‌کرد که از نظر تئوریک جالب بود ولی از نظر سیاسی پوچ و بی‌فایده. آنها هوادار تغییر تکاملی شدند و به حکومت پارلمانی و لیبرال بر مبنای اصول اسلامی روشن فرا خواندند. تعجب‌آور نیست که آنها همچنان فقط اقلیت کوچکی را تشکیل می‌دادند که نفوذ محدودی داشتند، گرچه این نفوذ در مرحله تکوینی بیداری عرب تا اندازه‌ای مهم بود. اما آنها به تدریج در طول مراحل بعدی سلطهٔ اروپایی، و در طول دورهٔ استقلال، نفوذشان را از دست دادند. ایده‌ها و آرای آنان، برخلاف

آرای بنیادگرایان، هرگز به سمت مخاطبین توده‌ای راه نگشود[۱].

بدین ترتیب می‌توانیم دربارهٔ میزانی که ساختار سلطهٔ امپریالیستی آگاهی و عمل سیاسی در جامعهٔ پدرسالار جدید را شکل داده است نظری ابراز نماییم. به طور خلاصه، در حوزهٔ سیاسی امپریالیسم مسئول تجزیهٔ جهان عرب از نظر سیاسی و اقتصادی، و تثبیت قدرت پدرسالار سنتی (با «نوسازی» آن) بود. و لذا به طور اساسی در ظهور پدرسالاری جدید، آنطور که امروزه می‌شناسیم، سهیم و شریک بود. در نتیجه، هم از نظر اجتماعی و هم از نظر روانشناختی، و بر حسب طبقه و ایدئولوژی هر دو، کنترل و سلطهٔ پدرسالاری جدید قادر بود آنقدر قوی شود که هم اصلاحات معنادار سیاسی و هم توسعهٔ حقیقی دموکراتیک را از مسیر اصلی منحرف کند و مانع ریشه گرفتن هرگونه ساختار مارکسیستی یا رادیکال در جامعه گردد. بنابراین، پدرسالاری و امپریالیسم را باید به مثابهٔ همدستان عینی در ممانعت و جلوگیری از تغییرات سیاسی ـ اجتماعی نُرمال در جهان عرب نگریست. این اتحاد ناآگاهانه نه‌تنها تا دورهٔ حاکمیت ملی (و وابستگی) دوام آورد، بلکه حتی زمانی که هر یک از کشورهای عربیِ تازه استقلال یافته درصدد تثبیت حاکمیت و استقلال خود برآمدند، مؤثرتر اِعمال شد. در جهان عربِ پس از استعمار، وحدت تقریباً همانقدر از نظر سیاسی برای وضع موجود خطرناک شد که سوسیالیسم ــ این دومی احتمالاً در آنجا بیش از خودِ مراکز سرمایه‌داری مورد بیم و هراس واقع گردید.

لذا می‌توان گفت امپریالیسم اروپایی پیشرفت اجتماعی و سیاسی را به دو طریق تحریف کرده است: با تحلیل بردن توسعهٔ اقتصادی نُرمال (رشد

۱ـ این سخن مؤلف، دست‌کم در مورد مصلحان شیعی ایرانی و تجربهٔ اخیر در ایران، صادق نیست. (م)

کاپیتالیستی) ــ به ویژه در مصر، که از زمان محمدعلی به نحو مؤثری توسعهٔ صنعتی را بلوکه کرد و اقتصاد را به تولید کشاورزی تنزل داد؛ ــ و به طور همزمان، با مانع شدن از توسعهٔ یک طبقهٔ کارگر شهری، که طی آن ساختارهای اجتماعی و سیاسی پدرسالاری جدید را حفظ و تقویت نمود.

اما تأثیر تحریف کنندهٔ امپریالیسم شاید عمیق‌تر از همه جا در حوزهٔ فرهنگی احساس شده بود. استعماری شدن آگاهی (و ناآگاهی)، که از نظر اجتماعی و سیاسی مشهود بود، شاید بیش از اشغال نظامی یا سلطهٔ سیاسی بر توسعهٔ ساختار پدرسالاری جدید نفوذ و تأثیر داشته است. از این نظرگاه، به مسأله دیگر نمی‌توان آنطور که تئوری نوسازی مرسوم می‌نگرد، توجه کرد ــ به این عنوان که به سادگی نوسازی «جامعه سنتی» را تهدید می‌کند، یا اینکه سختی‌ها و مشقت‌های توسعه یک شکل‌بندی «توسعه نیافته» را دچار نوسان می‌کند. به جای آن، این نظر را باید در پیش گرفت که جامعهٔ پدرسالار تحت شرایط تحریف کنندهٔ سلطهٔ امپریالیستی، تسلیم فرهنگی، و وابستگی اقتصادی، مجبور به اتخاذ مدلهای اقتصادی و قالب‌های نظری فرهنگی اروپایی شده است. خصیصهٔ غیر متعادل فرهنگ پدرسالار «نوسازی شده» (پدرسالار جدید)، با شبه‌علم، شبه‌دیانت و شبه‌سیاست آن، با بیچارگی و درماندگی سیاسی و جهت‌گیری غلط فرهنگی آن، و با فاصله‌اش از مدرنیتهٔ حقیقی، یعنی از خودرهایی‌بخشی[1] اصیل، از اینجا ناشی می‌شود.

1- self-emancipation

تفوق فرهنگی

دو روشنفکر مسلمان، یکی پزشک و دیگری مورخ اسلامی، در کتابی به زبان عربی تحت عنوان فعالیتهای مبلغان دینی مسیحی و امپریالیسم در کشورهای عربی[۱۳]، که در ۱۹۵۳ منتشر شد، مجادله‌ای را به نام عرب‌گرایی و اسلام علیه میسیونرهای مسیحی در جهان عرب آغاز کردند و طی آن به آنها به عنوان ابزارهای امپریالیسم غربی حمله نمودند. آنها میسیونرها را متهم کردند به تلاش برای «فاسد کردن هویت ملی مردم عرب و مسلمان»[۱۴] از طریق عقب‌مانده نشان دادن فرهنگ اسلامی عربی و «برتر نشان دادن علم و ادبیات غربی».[۱۵] بنا به ادعای آنها، هدف نهایی آموزش میسیونری «بسط و گسترش ضعف و ناتوانی روحی و ایجاد احساس فرودستی بود که منجر به تسلیم مردم عرب به امپریالیسم غربی می‌شد»[۱۶]. آنچه خالدی[1] و فرّوخ[2] سعی در انجام آن داشتند، ولی کم آوردند، فاش کردن ماهیت امپریالیسم فرهنگی بود. اما آنها فاقد چشم‌انداز درست و دستگاه مفهومی صحیح برای انجام این کار بودند، و حملات آنان به آنچه به عنوان گفتمان جدلی- دفاعی اسلام بنیادگرا یا مبارزْ معروف شده است، محدود باقی ماند.

درک امپریالیسمِ فرهنگی آسان نیست. خصیصهٔ گمراه کنندهٔ آن تا حدودی از نفوذ و سرایت کنندگی[3] و تراوشی بودن[4] آن ناشی می‌شود ــ قدرتش در اِعمال تأثیراتش در رسوم، عادات، ایستارها، و مصنوعاتی که از شناسایی فوری به عنوان ابزارها و واسطه‌های سلطه می‌گریزند. این ویژگی امپریالیسم فرهنگی، در جامعهٔ مصرفی و نوع آگاهی که در جوامع

1- Khalidi
2- Farroukh
3- pervasiveness
4- diffuseness

جهان سوم غیر صنعتی جایگیر می‌سازد، به بالاترین تجلی‌اش می‌رسد. جنبه‌های «مثبتی» که حتی همراه سرکوبگرترین رژیم‌های استعماری است، در محصولات فرعی گریزناپذیر روشنگری قرار دارد که با چالش غربی می‌آید. با نظر به بیان گرامشی[1]، اجبار غیر اجباریِ[2] امپریالیسم فرهنگی را می‌توان به عنوان روند گسترده‌ای دید که به موجب آن فرهنگ حکام استعماری بر فرهنگ مردم تحت سلطه تحمیل و اضافه می‌شود.

از نظر اجتماعی، آشکارترین تأثیر این سلطهٔ فرهنگی در ظهور یک تقسیم طبقاتی جدید (به ویژه در تضاد نخبگان در برابر توده‌ها، یا شهری در برابر روستایی) نمودار می‌شود، که به موازات سلطهٔ یک‌جانبه در تقسیم بین مرکز متروپولی و جامعهٔ پیرامونی می‌باشد. این تقسیم‌بندی بُعد جدیدی به سلسله‌مراتب اجتماعی حول محور طبقهٔ اِفندی[3] می‌دهد: خَواجه[4]، معادل اروپایی اِفندی، اکنون به مثابه نماد غیر بومی موازی با منزلت و قدرت ظهور پیدا می‌کند. عُقده خواجه از فرودستی فرهنگ بومی و فرادستی و تفوق هرآنچه اروپایی است سخن می‌گوید؛ بدین ترتیب، انسان «برای اینکه خوب، قوی، توانا و برحق باشد» باید مثل اروپایی‌ها باشد[۱۷]. این واکنش تجسم ادراکی و عینی‌اش را در اتخاذ یک نظام جدید آموزشی در اکثر کشورهای عربی یافت، که میسیونرهای اولیه در استقرار آن نقش عمده‌ای ایفا کردند.

1- Gramsci
2- *non-coercive coercion*
3- *effendi*
4- *khawaja*

تأثیر مبلغان مسیحی

میسیونرهای مسیحی در جهان عرب هرگز کاملاً مورد اعتماد واقع نشدند، نه فقط به دلایل مذهبی، بلکه همچنین به دلایل سیاسی. این سوء ظن به وضوح در داستان تکان‌دهندهٔ ثریا آنتونیوس[1]، *The Lord*، دربارهٔ جامعهٔ فلسطینی تحت سلطهٔ انگلیسیها، هویدا گردیده است. مدیر یک مدرسه میسیونری در یافا[2] به این شیوه سخن می‌گوید: «ما در حال تدریس چه چیزی هستیم؟ هدف مدرسه ما چه بوده است؟ آیا ما واقعاً جاسوس هستیم؟ برای چه کسی؟ یا خیلی بدتر، آیا ما تصمیم داریم کودکان را به کیش دیگری درآوریم و والدین را تضعیف نموده و براندازیم؟»[۱۸]

میسیونرها، حتی فروتن‌ترین و انسان‌ترینِ آنان، به سهم خودشان به همان شیوهٔ پدرسالارانهٔ مدیران استعماری به بومیان نگاه می‌کردند؛ اما آنها همچنین خود را به عنوان معلمان و راهنمایانی می‌دیدند که تاریکی و جهل مستولی بر ذهن بومی را برطرف می‌نمایند.

هوارد بلیس[3] دومین رئیس کالج پروتستانی سوریه (بعداً به نام دانشگاه آمریکایی بیروت)، «میسیونری مدرن» را در مقاله‌ای که در ۱۹۲۰ در *Atlantic Monthly* چاپ شد، توصیف نمود.

> او به روش علمی تربیت شده است، او به اتکای مطالعاتش در جنبه‌های وسیع تکامل، در دین‌شناسی تطبیقی، در تاریخ فلسفه دین، در تاریخ تمدن، در انتقادهای در سطوح بالا و پایین [برای نشان دادن] یک دین مسیحی برتر، به پا خاسته است.[۱۹]

1- Soraya Antonius

2- Jaffa

3- Howard Bliss

از نظر این شخص، در عین حال که بقیهٔ ادیان بی‌اعتبار نیستند، مسیحیت به وضوح برتر است. «مسیحیت آیین بودایی نیست، آیین محمدی نیست؛ گرچه این ادیان در برخی از تعالیم‌شان به تعالیم عیسی مسیح نزدیک می‌شوند»[۲۰]. لذا مبلّغی مدرن، در عین حال که شاید نمی‌خواهد دینش را بر معتقدان به سایر ادیان تحمیل کند، مطمئن است که نگرش مسیحی به جهان به قدری برتر از همه نگرش‌های دیگر است که «تبلیغ این نگرش به دورترین قسمتهای زمین ارزشی بی‌کران دارد»[۲۱].

اگر نتوان بومیان (هم مسلمانان و هم مسیحیان شرقی) را به تغییر کیش واداشت، دست‌کم می‌بایستی به آنها آموزش مسیحی حقیقی داد. نفع‌برندگان اصلی این آموزش فرزندان مسلمانان سنّیِ از نظر اجتماعی حاکم و خانواده‌های مسیحی مُرفه (در هلال خصیب و سپس در مصر) بودند.

در پایان جنگ جهانی اول، هوارد بلیس که دعوت شده بود تا در برابر کنفرانس صلح در ورسای[1] شهادت بدهد، این سخن را دربارهٔ ساکنان عرب استانهای پیشین عثمانی گفت: آنها یک «نژاد ستمدیده طی مدتهای طولانی» هستند که از «ترسویی و بزدلی، عشق به چاپلوسی و تملّق، کجی و ناراستی در رنج و عذاب می‌باشند. آنها فاقد تعادل هستند و به سادگی دلسرد و مأیوس می‌شوند، آنها فاقد انصاف سیاسی بوده و به آسانی محدودیتهای حق خودشان را تصدیق نمی‌کنند. بنابراین، به آنها باید با همدلی و همدردی، ثبات و استحکام، و صبر و حوصله نزدیک شد»[۲۲].

آموزش میسیونری، در جنبه‌های اساسی معینی، مدرن و لذا

1- Versailles

دگرگون‌ساز بود (تنها تدریس یک زبان جدید تهدیدی نسبت به جهان‌بینی رایج و غالب محسوب می‌شد)؛ اما این آموزش سنت‌گرایانه و انطباقی یا همسازگرا[1] نیز بود. میسیونرها در آغاز دریافتند که برای آنکه قادر به تدریس و تعلیم باشند نه‌تنها باید تبلیغ برای تغییر کیش[2] را رها سازند بلکه همچنین باید محتوای آنچه را که تدریس می‌کنند با باورها و عقاید و اعمال موجود و رایج هماهنگ کنند. این امر موجب می‌شد که در جنبه‌های سیاسی، ایدئولوژیک، و نهادی آن، جانب وضع موجود گرفته شود. بایارد دوج[3]، نخستین رئیس دانشگاه آمریکایی بیروت، این طرز تلقی را به طور کاملاً واضح در نطق افتتاحیه‌اش در ۱۹۲۳ ابراز نمود.

> ما دیری است که به دانشجویانمان تعلیم می‌دهیم که به آرمانهای والدینشان با همدلی توجه کنند؛ به همهٔ کسانی که مسئول انجام وظایف رسمی فرقه‌هایشان هستند احترام بگذارند؛ انگیزه‌های برپایی آداب و مراسم و تشریفات مذهبی را محترم شمارند؛ و برای مکانهای دیرآشنای عبادت حرمت قائل شوند.... ما دیری است که می‌خواهیم هر دانشجویی همانقدر مهرورز، خالص و پاک و از خودگذشته باشد که عیسی بود. راه حلهای مسائل نژاد، نفرت، و منازعات فرقه‌ای باید عشق و محبت برادرانه باشد. راه دستیابی به شرافت اجتماعی و کسب و کار و تجارت صادقانه از طریق رفتار پاک و خالص است. تنها پاسخ مسأله جهانیِ فقر در برابر غنیٰ از خودگذشتگی است.[۲۳]

1- accommodationist
2- proselytism
3- Bayard Dodge

به طور همزمان، آهنگ ایدئولوژیک روشنی از آموزش میسیونری برمی‌خاست که زمینه‌اش در ارزشهای فردگرایی[1]، کثرت‌گرایی[2]، سرمایه‌داری، انسان‌محوری[3] و امثال آن بود و جهان و جامعه را در شرایط «طبیعی» باثبات توصیف می‌کرد؛ «به مثابه چیزی مفروض» ــ با استفاده از کلمات فریره[4] ــ «چیزی که بشر باید خود را با آن، به عنوان تماشاچی صرف، وفق دهد»[۲۴]. بدین ترتیب تعجبی ندارد که روشنگری عربی (بیداری) که بسیاری از رهبران اولیهٔ آن فارغ‌التحصیلان مدارس میسیونری بودند، از همان آغاز با یک جهت‌گیری ایدآلیستی و همگون‌ساز[5] که بر رهیافت تعلیمی[6] و انطباقی، نه رادیکال یا انقلابی، نسبت به تغییرات اجتماعی تأکید داشت، مُهر و نشان خورده باشد. این آموزش، قشری تحصیلکرده به وجود آورد که از همان آغاز درصدد تأثیرگذاری بر جامعه، بیشتر از طریق «روشنگری و دانش» بود تا از طریق عمل انقلابی.

آموزش ملّی به سبک غربی

آموزش به سبک غرب، در همان زمان که ظهور چشم‌اندازی سکولار را ممکن ساخت، نظرگاهی مخالف را نیز پدید آورد که نسبت به اسلام و سنت به دیدهٔ احترام می‌نگریست. به این معنا، بنیادگرایی اسلامی، هم به عنوان ایدئولوژی و هم به مثابهٔ جنبش سیاسی مبارز، ممکن است به عنوان محصول امپریالیسم فرهنگی تعبیر و تفسیر شود. آگاهی بومی از سنت یا

1- individualism
2- pluralism
3- humanism
4- Freire
5- conformist
6- didactic

میراث فرهنگی (تُراث) که به عنوان یک شیوهٔ بودن یا اظهار وجود[۱] فهمیده می‌شود، بدون شیوه‌های متضاد ناسیونالیستی و سکولارِ دانش و بینش که آموزش غربی ضرورتاً القا می‌کرد، غیر قابل درک است. بدین ترتیب، ما در متون ادبی و انتقادی دورهٔ بین دو جنگ و واضح‌تر از همه جا در مصر، خطی را می‌بینیم که نوشته‌های سنتی را از نوشته‌های جدید یا معاصر جدا و متمایز می‌سازد. دورهٔ بین دو جنگ به عنوان یک خط فاصل، و نه نهضهٔ اواخر قرن نوزدهم، نشانگر آغاز دنیوی‌سازی ادبیات و سیاست است. اینکه یک گسست حقیقی واقعاً در اندیشه و عمل دورهٔ بعدی استقلال نتوانست توسعه یابد، و به جای آن اشکال جدید ترکیب کنندهٔ چهره‌های پدرسالار و مدرن (پدرسالاری جدید) به دنبال آن آمد، چیزی از اهمیت پایدار دورهٔ لیبرال بین دو جنگ برای توسعه‌های فکری و سیاسی آینده کم نمی‌کند.

اجازه دهید برگردیم به مقطع مقابلهٔ تکان‌دهندهٔ بین یادگیری سنتی و دانش (آموزش) غربی و تجربه میخکوب کنندهٔ عجیب و غریب و کشفی که انتقال از یکی به دیگری در بر داشت. این تجربه به وضوح در شرح حال طه حسین[۲]، نویسندهٔ لیبرال پیشتاز در دورهٔ بین دو جنگ، توصیف شده است. یک روز این دانشجوی کور فقیر از الازهر برای نخستین‌بار به سخنرانی یک استاد مصری تحصیلکردهٔ غرب، در دانشگاه مصریِ به سبک غرب رفت:

> او [طه حسین] از چیزی که قبلاً هرگز در الازهر تجربه نکرده بود متحیر شده بود: استاد سخنرانی‌اش را با این کلمات آغاز می‌کند، «آقایان، بر شما سلام و درود اسلامی می‌فرستم و می‌گویم که صلح و رحمت خدا

1- self-expression

2- Taha Hussein

بر شما باد [السلام علیکم و رحمةالله و برکاته].»

این جوان در الازهر عادت داشت کاملاً نوع دیگری از نطق و خطابه را بشنود. در آنجا شیوخ [در آغاز یک کلاس] هرگز مستقیماً دانشجویانشان را مخاطب قرار نمی‌دادند، بلکه همیشه متوجه خدا می‌شدند و او را شکرگزاری و نامش را به عظمت یاد می‌کردند. شیوخ همچنین هرگز به دانشجویانشان سلام و درود نمی‌فرستادند، بلکه دعاگوی پیامبر، اهل بیت و اصحاب او بودند.

اما آنچه واقعاً این دانشجوی جوان را شوکه کرد تغییر و انتقال به نوع جدیدی از اقتدار و شیوه جدیدی از گفتار و بیان بود.

این جوان متحیر شد وقتی که استاد با [تعبیر] «مؤلف، که خدایش رحمت کند، گفت» شروع نکرد، بلکه رأساً از خودش سخن گفت، بدون ارجاع به هیچ کتابی. کلمات او کاملاً روشن و واضح بود و نیاز به هیچ توضیحی داشت.[۲۵]

هنگامی که استقلال کامل سیاسی پس از پایان جنگ جهانی دوم به دست آمد، استعمارزدایی فرهنگی ملازم با آن نبود. درواقع همراه با استقلال یک شکل غیر مستقیم از استعمار فرهنگی ــ و دقیقاً چون غیر مستقیم بود، تا حدودی متفاوت ولی نافذتر بود ــ آغاز گردید. کنترل و سلطه فائقهٔ این استعمار فرهنگی از کنترل سیاسی یا نظامی مستقیم ناشی نمی‌شد، بلکه ناشی از نفوذ یک گروه از نخبگان پدرسالار جدید از طریق آموزش غربی، و ناشی از سلطهٔ بر جامعه از طریق رسانه‌های جمعی غربی و ارزشها و خواسته‌های جامعه مصرفی غربی بود.

نهادهای آموزش عالی که به سرعت در سرتاسر جهان عرب در دورهٔ

پس از استقلال ایجاد شدند، دانشمندانی تولید کرد ولی علمی پدید نیاورد؛ پزشکانی به وجود آمدند، ولی نه علوم پزشکی؛ دانشمندان علوم اجتماعی ظهور کردند ولی نه علوم اجتماعی؛ و قس علیهذا. فارغ‌التحصیلان این نهادها در مجموع از نظر سیاسی ضد غرب بودند، ولی از نظر فرهنگی و روانشناختی عمیقاً جهت‌گیری غربی داشتند و از نظر فرهنگی وابسته‌ترین بخش جامعه را تشکیل می‌دادند. این امر را می‌توان در این واقعیت دید که نخبگان تحصیلکردهٔ عربِ عصر پس از جنگ جهانی دوم، به عنوان یک گروه تمایل داشتند که به طور واکنشی در برابر مارکسیسم مقاومت کنند. غرب ماتریس ضمنی برای اندازه‌گیری هر چیزی را تشکیل می‌داد ــ از شیوه‌های لباس پوشیدن تا آموزش صحیح کودکان، تا مسیر درست توسعه اقتصادی و «ملت‌سازی». بدین ترتیب، به عنوان مثال، شکل طبیعی تغییرات اجتماعی، از منظر این طبقهٔ تحصیلکرده، شامل پیروی و هواداری بدون چون و چرا از اصول غربیِ توسعه می‌شد. تغییرات باکنترل از بالا به وجود می‌آمد و از بالا به پایین جریان پیدا می‌کرد؛ فقط تکنوکرات‌ها و افراد به غایت تعلیم‌دیده می‌توانستند نوسازی و تغییرات را اجرا و اِعمال کنند؛ انقلاب و خشونت تنها منجر به استبداد و هرج و مرج می‌شد. جای تعجب نیست که از نظر این نخبگان آشکارترین مانع برای تغییر حقیقی ــ یعنی وابستگی؛ فقدان استقلال حقیقی ــ پنهان یا پوشیده باقی می‌ماند. دیگر چگونه می‌توان این واقعیت را تبیین نمود که پس از بیش از یک قرن و نیم باز و گشوده ماندن به روی غرب، اعراب هنوز در حال وارد کردن علم و تکنولوژی از غرب هستند و قادر به تولید علم و تکنولوژی خودشان نیستند!

مشکل در این ابهام، که ذاتیِ خودآزادسازی سیاسی می‌باشد، این

است که استقلال سیاسی نه‌تنها موفق نمی‌شود به وابستگی فرهنگی پایان دهد بلکه شرایط جدید و مساعدتری برای بسط و گسترش آن فراهم می‌کند. در این بستر است که مفهوم و نظریهٔ انقلاب فرهنگی یا گسست فرهنگی معنی پیدا می‌کند و به مبارزه‌ای دشوارتر از مبارزهٔ سیاسی و واجد پیروزی با سرعت کمتری، اشاره دارد.

بنیادهای آموزشی

در عصر پس از استقلال، بنیادهای آموزشی و بشردوستانه خیلی شبیه همان نقشی را ایفا کردند که میسیونرها در عصر پیش از استقلال داشتند. همانند میسیونری‌های اولیه، اکثر این بنیادها آمریکایی بودند[۲۶].

این بنیادها هدفشان فراتر از اهداف میسیونری‌ها بود؛ آنها نه‌تنها به آموزش علاقه داشتند بلکه همچنین به تحقیقات فوق آکادمیک، برنامه‌های توسعه، تربیت و آموزش فنی، فعالیتهایی که ملزومات و پیامدهای سیاسی و ایدئولوژیک گسترده‌ای داشتند، علاقه‌مند بودند. این واقعیت که پس از جنگ جهانی دوم اکثریت مردان و زنان تحصیلکرده فارغ‌التحصیلان کالج‌ها و دانشگاههای آمریکایی بودند، کار این بنیادها را بسیار تسهیل می‌نمود، و تلاشهای آنان اکنون روی مؤسسات آمریکایی در منطقه معطوف و متمرکز می‌شد؛ با تأکید بر تحقیقات علوم اجتماعی و طرحهای مربوط به برنامه‌ریزی و توسعه.

اندازه‌گیری نفوذی که این بنیادها روی شکل‌گیری تحصیلکردگان (انگلیسی زبان) پس از استقلال دنیای عرب داشتند دشوار است. ولی این نکته روشن است که آنها به طور اساسی ساختارهای آموزشی غربی و استفاده از زبان انگلیسی به عنوان زبان ارتباطات علمی را تقویت کردند، و نیز جایگاه ممتازی به علوم اجتماعی تجربی و شیوه‌های آمریکایی

اندیشه و عمل اختصاص دادند.

بنیادهای آمریکایی در جهان عرب (و به طور کلی در کشورهای جهان سوم) آنقدرها که وانمود می‌کنند فارغ از نفس‌پرستی و منافع و علائق، یا نوع‌دوستانه نبوده‌اند؛ بسیاری از فعالیتهای آنان در پیوند نزدیک با منافع سیاسی، ایدئولوژیک، و اقتصادی ایالات متحده بود[۲۷]. پول بنیاد نقش مهمی در منحرف کردن انرژی‌ها و منابع به سمت مناطق و جهات معینی ایفا نموده، منجر به تأثیرات سودمندی از منظر وضع موجود و برای سیاست ایالات متحده گردیده است. این بنیادها با تأکید بر عمل‌گرایی[1] و رهیافت تکاملی، در اینجا به عدم تشویق نظرات و روش‌شناسی‌های رادیکال‌تر کمک کردند، و از طریق تشویق برخی از روشنفکران دارای هوش و استعداد بالا به درگیر شدن در تحقیقات خُرد و نوسازی، از وقوع تغییرات انقلابی احتمالی جلوگیری کرده‌اند[۲۸]. هدف مدل تربیتی و آموزشی اجرا شده، به وجود آوردن رهبرانی بود که از نظر فکری و ایدئولوژیک مجذوب «چشم‌اندازها و نهادهای سیاسی و اقتصادی ایالات متحده» باشند[۲۹].

1- pragmatism

۷ـ گفتمان[1] پدرسالاری جدید

زبان و گفتمان

زبان، همانطورکه بارتز[2] آن را توصیف کرده است، به طور همزمان یک نهاد اجتماعی و یک نظام ارزشهاست[۱]. گفتمان به معنای محدود کلمه شکلی از زبان است: بزرگتر از یک جمله ولی کوچکتر از یک زبان کامل[۲]. واژه گفتمان، آنطورکه در اینجا آن را به‌کار می‌بریم، شامل این معنی و مفهوم می‌شود، اما از آن فراتر می‌رود تا واقعیتهای عینی زبان راکه در تعریف بارتز مورد تأکید قرار گرفته، در بر گیرد. این واقعیتهای عینی، به بیان دقیق فردریک جیمسون[3]، به «واقعیات» یا عینیات در دنیای واقعی ارجاع دارد؛ نظیر سطوح یا نمونه‌های گوناگون یک شکل‌بندی اجتماعی: قدرت سیاسی، طبقه اجتماعی، نهادها، و خود وقایع[۳].

«زبانِ» گفتمان پدرسالاری جدید، عربی کلاسیک است، که در آن

1- Discourse

2- Barthes

3- Frederic Jameson

دانش (باورها، مفاهیم، اطلاعات بنیادین[1]) و خودشناسیِ[2] (شیوه‌های خویشتن‌فهمی[3] و ارتباط با خود[4]) فرهنگ پدرسالار جدید به شکل گفتمان فرمول‌بندی و تنظیم و تولید می‌شود. یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های آنچه ما آن را عربی کلاسیک (فُصحیٰ[5]) می‌نامیم، دوگانگی رادیکالی است که بین زبان رسمی و محاوره‌ای[6] روزمره مفروض گرفته می‌شود: این تقسیم‌بندی صرفاً همان نیست که بین زبانهای ادیبانه[7] و عوامانه[8] در همهٔ جوامع طبقاتی یافت می‌شود، بلکه بین دو زبان متمایز، از نظر ساختاری مرتبط ولی اساساً متفاوت، می‌باشد. انسان به طور خودجوش از محیطی که در فرآیند رشد خود در آن به سر می‌برد یکی از اینها را فرا می‌گیرد، و سپس مجبور می‌شود دیگری را به عنوان زبان دیگر، خیلی شبیه به یک زبان خارجی، برای خود در نظر گرفته و اختصاص دهد. تفاوت میان عربی محاوره‌ای و کلاسیک شامل چیزی نزدیک به تفاوت موجود میانِ، مثلاً، زبان فرانسوی مدرن و زبان لاتینی قرون میانه می‌شود. هیچ جامعهٔ دیگری در دنیای امروز وجود ندارد که از زبان کلاسیک سنتیِ عملاً تغییرنیافته‌اش به عنوان ابزار اساسی ارتباطات بروکراتیک و گفتمان رسمی خود استفاده کند[۴].

یک پیامد عمدهٔ این شکاف و بریدگی، تقویت تقسیم‌بندی‌های اجتماعی سنتی و پنهان ماندن پایهٔ طبقاتی و مادی مدرن اختلاف و ناهمگونی فرهنگی بوده است: دانش، یک دارایی و ثروت ممتازه و ابزاری برای قدرت می‌شود. صلاحیت و شایستگی زبانی (آشنایی با

1- substantive
2- self-knowledge
3- self-understanding
4- self-relating
5- fusha
6- colloquial
7- literate
8- vulgar

ادبیات کلاسیک و توانایی استفاده از زبان کلاسیک به نحوی مؤثر در محاورهٔ عمومی) منزلت و قدرت می‌بخشد، و به همان دلیل بیسوادها و نیمه باسوادها از این قدرت محروم می‌مانند. آگاهی آنان به طور وسیعی در خارج از فرهنگ نهادهای آموزشی عمومی و رسانه‌ها (که از طریق زبانشان به مخاطبین باسواد پیوند خورده‌اند) شکل می‌گیرد. دانش و فرهنگ آنان یک دانش و فرهنگ عامیانه[1] است.

زبان کلاسیک، در فرآیند جامعه‌پذیری[2]، حتی نقشی بنیادی‌تر در شکل دادن به جهت‌گیری و ایستار ایفا می‌کند: این زبان شکل و محتوای پرورش کودک و اعمال و رویه‌های آموزشی جامعه را به طور کلی تعیین می‌کند. به طور عادی نخستین مواجههٔ کودک با زبان کلاسیک یا ادیبانه از طریق کتاب مقدس است، که کودکان اغلب موظف می‌شوند آن را حفظ کنند. بدین ترتیب از همان آغاز، کودک جدایی و افتراقی بین یادگیری و درک و فهم را تجربه می‌کند. تلاشهای خودجوش اولیهٔ فرد در پرسش و روشن‌سازی (معنی، درک و فهم) عقیم می‌ماند، و یادگیری از روی عادت، بر مبنای حفظ کردن و رد هرگونه پرسش‌گری، شیوهٔ معمول کسب آرا و عقاید و درونی کردن ارزشها می‌گردد[۵]. ویژگی شیوهٔ تفکر مشتق از این نوع تعلیم و تربیت، که در مراحل بعدی جامعه‌پذیری تقویت می‌شود، ظرفیت و توانایی خاصی برای مقاومت در برابر چالش‌های خارجی، چه با رد آنها به طور کل یا با به خود جذب کردن آنها، ولی بدون تجربه کردن تغییر، می‌باشد. بدین ترتیب، همانطور که بعداً خواهیم دید، مدل اروپایی تحقیق و بررسی عقلانی که از طریق تفکر «بیداری» تأمین می‌شود، توسط اصلاح‌طلب، دنیاگرا، ناسیونالیست و

1- folk

2- socialization

بنیادگرا، به طور وسیعی به یک هنجار بُتواره شده تبدیل می‌گردد که در حمایت از «عقلانیت» خاص خودشان دستکاری می‌شود.

قرائت و تفسیر

اگر زبان به تفکر ساختار می‌دهد، عربی کلاسیک به شیوه‌ای قاطع آن را پی‌ریزی می‌کند. این امر نه‌فقط به علت خصیصهٔ اساساً ایدئولوژیک این زبان و چارچوب مذهبی و پدرسالار سفت و سخت آن است، بلکه همچنین به دلیل تمایل ذاتی آن به «خود فکرکردن» است، یعنی، تحمیل الگوها و ساختارهای خودش بر همه تولیدات زبانی. عربی کلاسیک یک «زبان دریافتی»[۱]، «یک زبان دیگران»[۲] است، و همانطور که حلیم برکت[۳] ابراز می‌دارد، این زبان «نوشتهٔ ادبی را بر علمی و متن گفتاری را بر مکتوب و نطق را بر نوشتن» ترجیح می‌دهد[٦].

عربی کلاسیک نوعی گفتمان تولید می‌کند که به واقعیت از طریق یک ایدئولوژی مضاعف پل می‌زند: ایدئولوژیی که ذاتی «جذبه و خلسهٔ زبان»[۷] است ـ تولید و بازتولید شده توسط سحر و جادوی کلمات راهنما یا واژه‌یاب[۴]، وِرد و افسونگری‌ها[۵]، کلیشه‌های لفظی[٦] و ارجاعات داخلی[۷] ـ و ایدئولوژی عرضه شده توسط زبان «جادویی و افسونگر»[۸][۸] ـ تولید و منتشر شده تحت حمایت ارتدوکسی سیاسی یا مذهبی. این نوع گفتمان، به ویژه برای فرافکنی نوع خاصی از بودن، برای

1- "a received language"
2- "a language of others"
3- Halim Barakat
4- catchwords
5- incantations
6- verbal stereotypes
7- internal referents
۸ـ در متن کلمه "encratic" آمده که در فرهنگهای لغات نبود و احتمالاً اشتباه تایپی بوده و از کلمه enchant مشتق شده است. (م)

سازماندهی امر نامعقول، و برای فعال کردن «وهم و خیال اجتماعی»[1] (castoriadis) مناسب است.

همانطور که ژاک بِرگ[2] به درستی متذکر می‌شود، چنین گفتمانی می‌تواند همه اصطلاحات و واژه‌های مربوط به مدرنیته را تدارک ببیند، ولی مضامین آن لزوماً به مدرنیته به عنوان تجربهٔ زنده ارجاع ندارد. به بیان برگ، «چه کسی ادعا می‌کند که مضامین آن به... مدرنیته برمی‌گردد؟ آیا «مدلول» حقیقی آن در جایی دیگر قرار ندارد؟»[۹] چون رشته و حوزه‌اش خطابی و گفتاری است نه علمی، متافیزیکی است نه کنایی[3]: «سرزمین پدری آن امر کلی[4] است»[۱۰].

تقدم دادن به نطق نسبت به نوشته، همانطور که بَرَکت و آدونیس[5] ذکر می‌کنند، پیامدهای گسترده‌ای دارد که در اینجا تنها به اختصار می‌توانیم به آنها اشاره کنیم. این گرایش را باید به خودی خود، به عنوان یک عامل مستقل که در خارج از همهٔ ملاحظات مربوط به سواد یا آموزش قرار می‌گیرد، ارزیابی نمود. در اروپا، به عنوان مثال، اختراع دستگاه چاپ یکی از تأثیرات عمده‌اش توزیع انجیل در مقیاسی وسیع بود، که بدین ترتیب به بسط و گسترش و تعمیق انقلاب پروتستانی کمک کرد. اقدام فرد به قرائت انجیل یک توسعه انقلابی را از نظر فکری تشکیل می‌داد که طی آن انتقالی حساس و حیاتی صورت گرفت که می‌توان آن را به عنوان انتقال از گفتار و خطابه به هِرمنوتیک[6] توصیف کرد. در جهان عرب، فرهنگ پدرسالار سنتی هرگز قرائت یا خواندن قرآن را ترویج و

1- social imaginary
2- Jacques Bergue
3- metonymic
4- the general
5- Adonis
6- *hermeneutics*

ارتقا نداد، حتی پس از آنکه به دنبال ورود دستگاه چاپ در قرن نوزدهم قرآن به طور گسترده‌ای در دسترس قرار گرفت. تا امروز هنوز قرآن از بَر و با صدایی موزون و با آهنگ خوانده می‌شود و تکرار مـی‌گردد ولی قرائت یا خوانده نمی‌شود مگر به ندرت. تفسیر در انحصار متخصصان یا مقامات مذهبی باقی مانده و علاوه بر آن، تفسیر آنان غالباً از تفاسیر سنتی قرآن ناشی می‌شود تا از خود کتاب مقدس.

در این عرصه باید به کارکرد براندازانه و آزادی‌بخش قرائت، و هدف اولیه و اصلی همهٔ راست‌کیشی‌های رسمی در حـمایت از خـودشان در برابر همهٔ قرائتها یا تفسیرهای انتقادی، یعنی درک فهمیدن، جلب توجه نمود. براندازی یا آزادی‌بخشی با این تـوالی بـه دست مـی‌آید: قـرائت (تفسیر)، درک و فهمیدن، انتقاد. لذا اگر خواندن یا قرائت مسیر نوآوری و تغییر است، نطق ــ در انحصار راست‌کیشی و وضع مـوجود ــ شـرط ثبات و تداوم است. بـنابرایـن، تک‌صـدایـی[1] در هـمهٔ اشکـال گـفتمان پدرسالاری جدید ــ در شیوه‌های بیان و تجلی و تعامل بین اشخاص و از نظر ارزشها و روابطی که آنـها را اعـتبار بـخشیده و تـقویت مـی‌کند ــ محوریت دارد.

شیوهٔ تک‌صدایی ِ گفتمان، بـه عـنوان نـمونه، خـودش را در تـمایل مُصرّانهٔ سخنرانان در محروم نگهداشتن یا نادیده گرفتن سخنرانان دیگر، نشان می‌دهد. اما این شیوه همچنین در اصل ساختار خودگفتمان نمایان می‌شود: نه‌تنها قدرتْ گفتمان تک‌صدایی تولید می‌کند، بلکه خود زبان هم که به گفتار و خطابه ارجحیت می‌بخشد و گفت و شنود یا دیالوگ را تشویق نمی‌کند، چنین است.

1- *monologue*

گفتمان پدرسالاری جدید، علاوه بر ملزومات و پیامدهای اجتماعی و روانشناختی‌اش، پیامدهای معرفت‌شناختی مهمی دارد که شاید مهمترین آنها شیوه و روشی است که طی آن حقیقت یا درستی و اعتبارمندی[1] شکل می‌گیرد. همهٔ تک‌گفتارها، با اصرار بر روی توافق، به تفاوت، پرسشگری، و ارزیابی و سنجش کیفیت[2] راه نمی‌دهند. بنابراین، نطق (و نوشتهٔ) تک‌صدایی نوعاً هرگز تأمل یا تردیدی از خود نشان نمی‌دهد ـ صفاتی که اقتدار تک‌صدایی را محدود یا تضعیف می‌کند ـ بلکه روی تأیید و تصدیق کلی و ارزیابی نشده تکیه می‌کند. نوع بنیادین حقیقت تک‌گفتاری، حقیقت مطلق و تجلّی اساسی نهایی آن می‌باشد. گفتمان تک‌صدایی به وضوح و به واسطهٔ اصل ساختارش، منکر دیالوگ و فرضیاتی است که دیالوگ بر آنها استوار است ـ به عنوان مثال، این فرضیه‌ها که هیچ گفتمانی به خودی خود نهایی یا بسته نیست؛ اینکه فقط پرسش آزادانه می‌تواند دانش حقیقی را به بار آورد؛ یا اینکه حقیقت از طریق قدرت شکل نمی‌گیرد بلکه از طریق بحث و گفتگو، مبادله، و انتقاد، قوام می‌یابد.

گفتمان تک‌صدایی ممکن است به اشکال مختلف تجلی یابد و در صداهای گوناگون ابراز و ادا گردد ـ بستگی به زمینهٔ آن دارد. بدین ترتیب، گفتمانِ حاکم در خانواده گفتمان پدر است؛ در کلاس درس گفتمان معلم؛ در تجمعات مذهبی یا قبیله گفتمان شیخ؛ در سازمان مذهبی گفتمان علما؛ در جامعه به طور کلی گفتمان حکام، و قس علیهذا. این گفتمان حس معنی و مفهوم استنباط شده‌اش را از خود ساختار زبان می‌گیرد نه از نطق و سخن فردی. در عین حال که این ساختار اقتدار،

1- validity

2- qualification

سلسله‌مراتب و روابط وابستگی را تقویت می‌کند، اَشکال متضاد خاص گفتمان پدرسالاری جدید را نیز تولید می‌نماید: شایعه‌پراکنی[1]، غیبت کردن، داستان‌سرایی، و خاموشی و سکوت؛ چراکه بحث یا مخالفت در این زمینه‌ها تنها پشت سر صاحبان اقتدار، یا زیرزمینی، می‌تواند انجام شود، و هرگز رویارو و در مبادله و مباحثهٔ آزاد صورت نمی‌گیرد.

نطق تک‌صدایی، در عمل و رویهٔ روزمره، به ندرت شنوندگان خوبی پیدا می‌کند، چون هدف آن روشنگری نیست بلکه سلطه یافتن و غالب آمدن است. شونده ـ گیرنده، دیگری در رابطهٔ تک‌صدایی (پسر، دانشجو، رعیت) به خاموشی و سکوت کشانده می‌شود: فرد ممکن است از نظر ظاهری تسلیم و راضی باشد، ولی در باطن روی‌گردان بوده و اجتناب ورزد. بنابراین، رابطهٔ ابهام‌آمیزی بین توده‌های بیسواد با صاحبان قدرت، ارتدوکسی، و فرهنگ عالیه برقرار می‌شود. فرهنگ محاوره‌ای یا شفاهی از این جهت مثل فرهنگ کودکان یا ضد فرهنگ شورشیان است ــ که هر دو آنان بدون آنکه آشکار یا مستقیم درگیر شوند از هم روی می‌گردانند یا اجتناب می‌ورزند، کناره‌گیری یا انفعال پیشه می‌کنند و خاموش و ساکت باقی می‌مانند.

مشاهدهٔ اینکه چرا در فرهنگ تک‌صدایی سکوت و خاموشی حکمفرما می‌شود، دشوار نیست؛ به رغم تأثیر سانسور کردن و ترساندن اکثریت اجتماعی ــ یعنی مردم فقیر، جوانان، و زنان ــ به طور دائم به جایگاه شنوندگان تنزل می‌یابند («آنها [به] کلام گوش می‌کنند»، یعنی اطاعت می‌کنند). در دنیای این اکثریت صداهای منفرد متعدی سکونت دارند که زندگی را از بالا اداره و فرماندهی و برایش قانون وضع می‌کنند

---

1. gossip

چون در یک فرهنگ تک‌صدایی اعتبار داشتن چیزی (همانطور که در جامعهٔ پدرسالار جدید اینطور است) متکی بر کلام یا سخن ادا شده است («فلان و بهمان از قولِ... و... و آنها نیز از قولِ... و... گفتند»)، لذا سند و مدرک غیر شفاهی (مدارک تجربی) جنبه ثانوی یا حتی نامربوط پیدا می‌کند. بدین ترتیب دنیای عینیات و حوادث در حد بازنمودهای شفاهی مقتدرانه و تحکم‌آمیزی تنزل می‌یابد که نظام اعتباربخشی خاص خودشان را دارند. لذا قصّه و حکایت می‌شود سند و مدرک: روایتگری و داستان‌سرایی کردن عبارت است از فاش کردن و مفهوم ساختن[۱۱]. عمل و پراکسیس، کارکرد روایت و داستان می‌شود: سخن گفتن دربارهٔ کنش، خود، کنش است[۱۲]. درواقع، حوادث اهمیتشان را تنها در گفتار و سخن پیدا می‌کنند. تفکیک و تمایز هستی‌شناختی و وجودی بین کنش و فرمول‌بندی شفاهی آن به قدری نامشخص است که شرایط آن با هم مخلوط و ممزوج شده و اغلب هویت جداگانه‌شان را از دست می‌دهند.

در این نوع گفتمان، جزء ایدئولوژیکِ ترکیبی آن را نباید فقط در محتوای صریح و آشکار آن جست، بلکه آن را در پیش‌فرضهای مستتر در ساختار زبانی آن نیز باید جستجو نمود. این جنبه زمانی روشن می‌شود که خصوصیت ایدئولوژیک عربی کلاسیک را که جلوتر اشاره کردیم، یادآور شویم. بدین ترتیب ایدئولوژی در دو سطح خود را ارائه می‌دهد؛ سطح آشکار متن، که به طور کل در نظر گرفته می‌شود، و سطح زیرین مقوله‌های زبانی. سطح نخست (یعنی کارکرد قدرت ایدئولوژیکِ متن در تجلیات نهادی و رسمی‌اش) را به سادگی می‌توان دریافت، و این امور توضیح می‌دهند که چرا در گفتمان پدرسالاری جدید تفکر ایدئولوژیک

تاکنون از تفکر انتقادی جلو بوده است. با وجود این، تأثیر مقوله‌های ضمنی و ناآگاهانه را دریافتن دشوارتر است. توصیف رومن یاکوبسن[1] از نظامهای مبتنی بر نطق و بیان در اینجا مناسبت خاصی دارد: یک نظام مبتنی بر نطق و بیان را بیشتر باید از طریق آنچه ما را مجبور به گفتن می‌کند تعریف کنیم تا براساس آنچه به ما اجازه می‌دهد بگوییم[۱۳].

یک شیوهٔ برخورد با این جنبه از گفتمان تک‌صدایی تجزیه و تحلیل بستر فرهنگی آن است؛ یعنی، نگریستن به تغییرات معنایی، که نتیجهٔ تغییرات در بستر زبانی هستند ــ مثلاً، روند کُدگذاری و کُدگذاری مجدد که در ترجمهٔ یک شیوهٔ گفتار به شیوهٔ دیگر یا از یک «زبان» به زبان دیگر اتفاق می‌افتد. در ترجمه از یک زبان خارجی، غنای عربی کلاسیک غلبه یافتن بر مسألهٔ ترجمهٔ اصطلاحات و واژه‌ها و کدگذاری مجدد را به نظر آسان می‌سازد. اما این جلوه، تغییر و انتقال در بستر و در شیوهٔ پی‌ریزی مقوله‌ها و واژه‌ها در معانی و تجارب خاص را به حساب نمی‌آورد. همچنین بر این دشواری در ترجمه یا درک و فهم تنها باکفایت و رسایی زبان نمی‌توان غالب شد ــ یعنی، باکسب صلاحیت و شایستگی زبانی در زبان خارجی بدون اینکه با وجود آن به درک و فهمی درونی از بستر فرهنگی آن، یعنی ساختار یکپارچهٔ مفاهیم، مقوله‌ها، و کدهای زبانی، رسیده باشیم.

عدم توفیق در حل این مشکل، و عدم آگاهی کامل از این شکست، در کدگذاری مجددی که (ناآگاهانه) در ترجمهٔ عربی متون غربی رُخ می‌دهد (هم‌زبای و هم‌معرفتی) آشکار است. آن متون در فرآیند قالب‌ریزی از نو در صورتهای زبانی (عربی) جدید دگرگون می‌شوند.

1- Roman Jakobson

یک نمونهٔ ادبی افراطی ولی روشنگر، رُمان محبوب مصطفی المنفَلوطی[1]، الفضیلة[2]، ترجمه یا برگردان عربیِ *Paul et Virginie* است[۱۴]. در اینجا جابجاشدگیِ[3] چهره و خصوصیت، ماجرا، معنی، و انگیزه، در بستر عربی کلاسیک و فرهنگ مصری به قدری کامل است که کار اصلی و اولیه را تقریباً غیر قابل شناسایی می‌سازد ـ یک نمونه و سرمشق تولید ادبی پدرسالاری جدید. در اینجا مثل هر جای دیگر اخذ و اقتباس[4] سازوکاری است که به موجب آن فرآیند انتقال از یک بستر به بستری دیگر اجرا و انجام می‌شود؛ به عبارت دیگر، یک فرآیند تعریب (لفظاً یعنی عربی‌سازی)، که از طریق آن متن اصلی و اولیه به عربی برگردانده و تبدیل می‌شود.

این عدم توفیق در رخنه کردن در متن فرهنگی بیگانه از «درون»، و به طور جامع هضم و ضبط کردن آن به عنوان یک معنی یا محتوای ترجمه شده، پدیدهٔ دیگری را روشن می‌سازد که دربرگیرندهٔ یک حرکت تفسیری بین بسترها یا سابقه‌های فرهنگی متفاوت می‌باشد: شکست موازی در انتقال دانش علمی و تکنولوژیک، علیرغم در معرض علم اروپایی بودن از همان ایامی که نخستین هیأتهای دانشجویی در دهۀ ۱۸۲۰ به پاریس اعزام شدند. هیأتهای دانشجویی هنوز هم برای تحصیل دانش علمی پایه‌ای در غرب، در این بیش از یک قرن و نیم بعدی، به آنجا فرستاده می‌شوند[۱۵].

از طرف دیگر، یکی از برجسته‌ترین موفقیتهای پدرسالاری جدید رشد و تکامل بخشیدن به یک دفاع مؤثر در برابر اتهام شکست و تقبّل

1- Mustafa al-Manfaluti
2- *Virtue*
3- transposition
4- adaptation

مسئولیت آن بوده است: یک آموزهٔ دفاعی[1] بر مبنای نگرشی نسبت به گذشتهٔ اعراب که (در اَشکال عوامانه‌تر این نگرش) تمدن غربی را به سطح یک محصول تمدن عربی یا اسلامی تنزل می‌دهد. موفقیت این مانور به نوبهٔ خود نقص و کاستی محوری «بیداری عربی» را خاطرنشان می‌سازد: شکست آن در رویارویی با اروپا به شیوهٔ خاص خودش (همانطور که ژاپنی‌ها انجام دادند)، عدم توفیق آن در شناسایی شرایط مدرنیته و عدم موفقیت در تلاش جهت یک گسست معرفت‌شناختی، یا بریدن از قالب فکری‌اش، از گذشتهٔ پدرسالارانه‌اش[۱۶]. از این لحاظ حتی مسألهٔ «زبان» یا زبانی، دیگر مسألهٔ جدی جابجا کردن مناسب معنی از یک فرهنگ به فرهنگی دیگر به نظر نمی‌رسد، بلکه مسأله برگشت می‌کند به عدم‌کارکردی ساختاری که در چارچوب خودِ آگاهی بیدارساز در حال وقوع می‌باشد. بدین ترتیب پدرسالاری جدید، در عین حال که به نوسازی زندگی مادی‌اش با پذیرش مفاهیم «علم» و «ترقی» رضایت داد، بدون درنگ درصدد سرکوب پرسشگریِ رادیکال، که مختصراً در آغاز دورهٔ «بیداری» نمودار شد، برآمد.

گفتمان (پدرسالار) سُنتی، با قرائت بسته‌اش از تاریخ و جامعه، از همان آغاز هرگز به طور جدی مورد چالش قرار نگرفت؛ برعکس، آن گفتمان دست‌نخورده نگهداشته شد و در کنار گفتمان «علمی» یا «مدرن» در حال ظهور، قرار داده شد. این مصالحهٔ سرنوشت‌ساز به این معنی بود که هیچ‌گونه انشعاب ممکنی از ایدئولوژی ارتدوکس نمی‌تواند وجود داشته باشد: از آغاز، فرهنگ نو (پدرسالاری جدید) در گفتمانش شکلی تأییدآمیز، و نه انتقادی، به خود گرفت، همانطور که با ظهور اهل قلم در

1- apologetic

سه مرکز حیات فکری ــ بیروت، قاهره، و دمشق ــ پدرسالاری جدید ضمن سه نسل آتی (۱۹۵۰ـ ۱۸۸۰) توسعه یافت.

در نتیجه گیری این بخش باید بر نکته‌ای تأکید کنیم که بحث قبلی ما بر آن تأکید نکرده بود؛ یعنی، اینکه عدم امکان ایجاد گسست معرفت‌شناختی احتمالاً نتیجه‌ای حتمی تحت شرایط دورهٔ «بیداری عرب» بود ــ یعنی شرایط به وجود آمده از طریق بسط و گسترش تفوق اروپایی تا اوایل قرن نوزدهم. در این بوتهٔ آزمایش بود که گفتمان پدرسالاری جدید متولد شد و در بستر وابستگی اعراب و سلطه اروپاـ آمریکایی باز تولید گردید.

زبانهای مختلف پدرسالاری جدید

اگر بخواهیم به شیوه‌ای نموداری توسعهٔ گفتمان پدرسالار جدید را از مراحل اولیه‌اش در اواخر قرن نوزدهم ــ از سرکوب پرسشگری و نیروهای محرکه شکاکانه، و جایگزینی آنها با یک قالب فکری تأییدآمیز ــ تا مرحله نهایی‌اش در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ ترسیم کنیم، قادر به ردیابی الگوی ایدئولوژیک زیر خواهیم بود:

مراحل ایدئولوژیک عصر پدرسالاری جدید

جهت‌گیری	آموزه	عمل سیاسی	
۱۹۱۸-۱۸۸۰	۱۹۴۵-۱۹۱۸	۱۹۷۰-۱۹۴۵	از ۱۹۷۰ تاکنون
اصلاح‌طلب (اسلامی)	سلفیه	سوسیالیسم	بنیادگرایی
«ترقی» «اصلاح»	احیای اسلامی	موج انقلابی	
سکولاریسم	ناسیونالیسم	سلطنت مدرن	نقد سکولار
«دموکراسی»	وحدت	نظام چنددولتی	

مجدداً تذکر این نکته اهمیت دارد که قالب فکری پدرسالاری جدید که در طول صد سال گذشته توسعه یافت واقعاً محصول یک شکست فلسفی نبود، بلکه محصول واقعیتهای اجتماعی و تاریخیی بود که باید بیشتر آنها را روشن نماییم.

توسعهٔ قالب فکری اصلاح‌طلب و سکولار در مرحله اولیه‌اش را باید در برابر یک سابقه با مشخصاتی چون توسعهٔ تجارت، بسط و گسترش شهرهای کوچک و بزرگ (برای نخستین‌بار از زمان زوالشان در قرون سیزدهم و چهاردهم)، و ظهور یک بورژوازی تجاری و کمپرادور دید ـ دوره‌ای که با جنگ جهانی اول پایان می‌یابد. در طول این مرحله توده مردم جامعه خارج از تصویر اجتماعی قرار داشتند. حرکت به سوی شهرها تنها پس از جنگ جهانی اول آغاز شد، و یکپارچگی سیاسی و اجتماعی اکثریت کارگری و نیمه کارگری تا پس از ۱۹۴۵، و در برخی کشورها خیلی دیرتر، رُخ نداد.

می‌توان گفت که گفتمان پدرسالاری جدید در صد سال گذشته به سه «زبان» توسعه یافته است؛ هریک با واژگان و مفاهیم خاص خود، که در دنیا و پاره فرهنگی[1] متفاوت، ولی مرتبط با بقیه، زمینه دارد. نخستین دنیا/فرهنگ، یعنی دنیا/فرهنگ دهقانان و مناطق روستایی قبیله‌ای، نه‌تنها به واسطهٔ تفاوتهای اجتماعی و اقتصادی بلکه همچنین در روانشناسی و جهان‌بینی از دو مورد دیگر جدا می‌شود ـ تفاوت زبانی بین کلاسیک و محاوره‌ای، تفاوت ذهنی بین باسواد و بیسواد، و قس علیهذا. دو دنیای دیگر شهری هستند. در درون شهر دو دنیا/فرهنگ متفاوت وجود دارد: دنیا/فرهنگ کارگران شهری و خرده‌بورژوازی

1- subculture

پایین، که بسط و گسترشی برای مناطق روستایی به حساب می‌آید؛ و دنیا/فرهنگ بورژوازی متوسط و بالا، دنیای رفاه اقتصادی، و فرهنگ بالا و عالیه. باید متذکر شد که این سه دنیا/فرهنگ نه خودکفا هستند و نه محصور در خود[1]، و اگرچه بنیان و ترکیب آنان به طور وسیعی مبتنی بر تقسیم‌بندی طبقاتی است، ولی آنها را تنها به وسیله مقولهٔ طبقه نمی‌توان تشریح نمود. چرخش اجتماعی، به ویژه در دو یا سه دههٔ گذشته، تقسیم‌بندی بین کارگران روستایی، کارگران شهری، و خرده‌بورژوازی شهری را تیره و تار کرده است، اما به طور همزمان شکاف جداکنندهٔ این سه دسته، از طبقهٔ بالای شهری که به واسطهٔ ثروت و قدرت شکل گرفته، گسترش یافته است.

مراحل توسعهٔ پدرسالار جدید، ۱۹۸۰-۱۸۸۰

مرحلهٔ عثمانی، ۱۹۱۸-۱۸۸۰	اصلاح‌طلبی و دنیاگرایی؛ اصلاح اسلامی، علم، دموکراسی
مرحلهٔ اروپایی، ۱۹۴۵-۱۹۱۸	ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی، سوسیالیسم، آزادسازی، وحدت عربی؛ احیای اسلامی؛ تئوری سوسیالیستی
مرحلهٔ استقلال، ۱۹۸۰-۱۹۴۵	نظام چنددولتی، توسعه کاپیتالیستی و غیر کاپیتالیستی؛ ناسیونالیسم، سوسیالیسم، اسلام
پس از استقلال، از ۱۹۸۰ تاکنون	رادیکالیسم اسلامی، نقد سکولار؛ بنیادگرایی مبارز، دنیاگرایی لیبرال و سوسیالیستی

در نظر بگیرید که زبان مناطق روستایی، گویش محاوره‌ای مردمِ غالباً بیسواد وابسته به قبیله، ده و روستا، هنوز (در اواخر دههٔ ۱۹۸۰)[2] زبان

1- self-enclosed

۲ـ مربوط به زمان تألیف کتاب در ۱۹۸۸. (م)

بیش از سه چهارم اعضای جامعۀ پدرسالار جدید است؛ و اینکه گفتمان روستایی، محصور در زبان مادری محلی، محصول فرهنگ شفاهی مناطق روستایی است ــ باورها، افسانه‌ها و اعمال و رویّه‌های سنتی زندگی روستایی و صحرایی. بدین ترتیب این گفتمان سنتی‌ترین گفتمان (پدرسالار) جامعۀ پدرسالار جدید است. چون در فرهنگ شفاهی دنیای روستایی افق‌های زبانِ رایج و ارزشها و باورهای سنتی در یک تناسب و تقارن ثابت و منجمد بر هم انطباق می‌یابند. درواقع، خاموشی و انفعال کارگران روستایی (اجاره‌داران، کارگران سهم‌بر کشاورزی، پرولتاریا، کشاورزان معیشتی مستقل)، یعنی ستون فقرات جامعه پدرسالار جدید، در بیسوادی آنان ریشه دارد. در اینجا مسأله بیسوادی/باسوادی واقعاً مسألۀ خواندن و نوشتن نیست. بیسوادی در بستر زبان ادبی (عربی کلاسیک) ــ از تقسیم‌بندی بین یک فرهنگ مکتوب و فرهنگی شفاهی ــ شامل ناتوانی زبانی و نیز روانشناختی می‌شود که احتمالاً هم‌ردیف آن در سایر کشورهای جهان سوم وجود ندارد. برای آنکه افراد به مرحله باسوادی انتقال یابند، نه‌تنها باید نظامی از علائم را یاد بگیرند، بلکه همچنین باید نظامی از ارزشها را که هیچ ربط و مناسبتی با تجربۀ روزمرۀ مردم روستایی ندارد، درونی سازند. در مبارزۀ سوادآموزی، فرآیند یادگیری زبان (کلاسیک) مکتوب نوعی مراسم و تشریفات مذهبی می‌شود که در آن امور دنیوی[1] (هر روزه) باید سرکوب و تسلیم کتاب مقدس شود. به جای آنکه دریچه‌های فکری به روی فرد تازه سواد آموخته باز شود، این فرد را به صاحبان قدرت و سلطۀ آنان نزدیکتر می‌کنند. بیسوادان عملی و کارکردی، محصول ثابت همۀ

1- profane

مبارزات ضد بیسوادی ــ مردان و زنانی که شاید بتوانند نامشان را بنویسند و چیزی را امضا کنند و تیتر اصلی روزنامه‌ای را بخوانند و از معنی اخبار رادیویی یا تلویزیونی سردربیاورند ــ، هنوز قادر نیستند که بخوانند.

زبان کلاسیک، به واسطه خصوصیت اصلی‌اش، همان مانع ذهنی را ایجاد یا بازسازی می‌کند که تلاشها برای غالب آمدن بر بیسوادی احتمالاً درصدد رفع آن است: وابستگی. حتی زمانی که سوادآموزی گسترش می‌یابد، بیسوادی حفظ و تقویت می‌شود، چون قدرت زبان چنان است که مانع به خود اختصاص دادن هرگونه قالب فکری بدیل می‌گردد؛ سوادآموزی فقط قدرت گفتمان تک‌صدایی را تقویت می‌کند. از نظر کارگران روستایی، شکستن دور باطل از طریق ابزارهای اجتماعی غیر عمدیِ[1] دیگری صورت می‌گیرد ــ با خدمت نظام وظیفهٔ اجباری در ارتش، مهاجرت به شهر، دسترسی منظم پیدا کردن به فرهنگ شهری از طریق ارتباطات پیشرفته، و قس علیهذا. اینها توسعه‌هایی است که در طول دو یا سه دههٔ گذشته مسئول فروپاشی خودجوش انزوای زندگی روستایی بود، گرچه نه برای پل زدن و پر کردن شکاف اجتماعی و روانشناختیِ جداکنندهٔ شهر از روستا.

گفتمان سُنتی

زبان ادبی شهر پدرسالار جدید طبیعتاً به دو نوع گفتمان تقسیم می‌شود؛ یکی متجلی در زبان (پدرسالار) سنت‌گرای متون مقدس، دیگری در زبان ایدئولوژیست (اصلاح‌طلب یا سکولار) مترقی، یا همان زبان پدرسالار جدید روزنامه‌ای. گرچه این دو گفتمان و شیوه‌های زبانی آنان

1- unintended

در شکل و نیز در محتوا ممکن است تفاوت داشته باشند، ولی به طور اساسی آشتی‌ناپذیر نیستند، زیرا آنها هم در توافق‌هایشان و هم در مخالفتهایشان در قالب فکری اساسی یکسانی سهیم و شریک هستند.

اجازه دهید نخست به گفتمان (اسلامی) سنتی اشاره کنیم. قدرت این نوع گفتمان، و زبانی که از طریق آن این گفتمان ابراز و ادا می‌شود، از یک ریشه یا متن اقتدارگرایانه، که داعیهٔ حقیقت و اعتبارش بر آن مبتنی است، مشتق می‌شود. این ادعا به طور همزمان برای نیل به دو چیز به کار می‌آید: برای تثبیت برتری متن (منبع) و برای جلوگیری و مسدود کردن امکان نقد یا جابجایی آن (یعنی بیان و نمایش آنچه قبلاً در آن یا از طریق آن بیان و ادا نشده است). در اینجا نه‌تنها حوزه‌های معینی از تفکر به طور اتوماتیک مهر و موم می‌شوند، بلکه شیوهٔ تفکر و اندیشیدن، از طریق محدودیت سفت و سخت به شیوه‌های سنتی تفکر ــ شرح، تفسیر، ازبرخوانی، و امثال آن ــ خلع سلاح می‌شود. بدین ترتیب، نقش زبان در گفتمان سنتی، هم در استفادهٔ گفتاری و خطابی و هم در استفادهٔ اجتماعی آن، آنقدر که تحمیل اطاعت است برقراری ارتباط یا روشنگری نیست. به عبارت دیگر، هدف گفتمان سنتی به وجود آوردن آگاهی و بیداری، درک و شناخت و خودآگاهی نیست بلکه برعکسِ آن است ــ یعنی تقویت یک حالت عاطفی و غیر انتقادی ریشه‌دار در وابستگی بیرونی و تسلیم درونی. ضرورت یک نظام دانش مبتنی بر یادگیری از روی عادت (شامل یادگیری متن آکادمیک مدرن) و ترویج انفعال فکری و تسلیم غیر انتقادی نسبت به متن چاپ شده، از همینجا ناشی می‌شود. بدین ترتیب، با وام گرفتنِ عبارتی آشنا، در اینجا متن همه چیز است و چیزی ورای آن وجود ندارد؛ نه به علت وجود یک تئوری زبانشناختی

بلکه در نتیجهٔ یک فرضیهٔ متافیزیکی: گفتمان سنتی، هر شکلی که بیان و ادای آن به خود بگیرد، هر گفتمان دیگری را دفع و طرد می‌کند، زیرا این گفتمان نه‌تنها در برگیرندهٔ تنها دانش حقیقی است، بلکه راه حل همهٔ مسائل نظری یا عملی را نیز در خود دارد. تنها مسألهٔ قابل بحثی[1] که این موضعگیری توجه خود را معطوف به آن می‌کند برقراری و بازگماری[2] اجتماعی اسلام «حقیقی»، یعنی تنها شرط نجات فرد و جامعه، می‌باشد.

آن نظام معرفتی که گفتمان سنتی در آن زمینه دارد، برای تضمین برتری چشم‌انداز مذهبی، و به طور اتوماتیک برای سلب مشروعیت از مواضع متفاوت یا مخالف، طراحی شده است. برای انجام این کار، بر یک شیوهٔ ارائه و عرضهٔ مطالب[3] تأکید می‌شود که برای آن فقط نوع خاصی از دانش ممکن است و در آن همهٔ انواع دیگر دفع و طرد می‌شوند. اشکال معینی از ناهم‌آوایی[4] معرفتی و قالبهای مربوطهٔ جهل (اجتماعی) ترویج می‌شوند؛ بخشی از طریق سانسور ایدئولوژیک مستقیم، بخشی با تقلیل همه پرسشها به بدیهی، و قسمتی هم از طریق «طبیعی» نشان دادن واقعیت اجتماعی. این نظام دانش، منطق و شیوه‌های تفسیر خاص خودش را توسعه می‌دهد که اغلب در برابر سند و مدرک و اقناع غیر قابل نفوذ و تأثیر هستند و فقط مطابق با مقوله‌های مطلق خاص خودشان کارکرد دارند. (انسان دچار شگفتی می‌شود که به پاسخ این پرسش بیندیشد که مثلاً اگر کتاب مقدس به زبان عمومی و مقوله‌های معرفتی آن ترجمه می‌شد تا بلاواسطه قابل فهم باشد، همانطور که انجیل در آغاز عصر مدرن اروپایی اینطور شد، چه چیزی رخ می‌داد.)

1- problematic
2- reinstatement
3- presentation
4- dissonance

با وجود این، تذکر این نکته اهمیت دارد که این مخالفت انعطاف‌ناپذیر با شک، پرسشگری و تغییر (به سمت مدرنیته) نه‌تنها از ملاحظات آموزه‌ای و ایدئولوژیک مشتق می‌شود، بلکه عمدتاً از ملاحظات عملی و سیاسی ناشی می‌گردد. درواقع، گفتمان اسلامی سنت‌گرا در اَشکال گوناگونش (اصلاح‌طلب، محافظه‌کار، بنیادگرا)[1] همانقدر، اگرنه بیشتر، متوجهٔ قدرت سیاسی است که متوجه خلوص مذهبی. ما بعداً این فرصت را خواهیم داشت تا این موضوع محوری را بررسی کنیم.

گفتمان ایدئولوژیک اصلاح‌طلب یا سکولار

در کنار متن سُنتی، متن «روزنامه‌ای» گفتمان ایدئولوژیک اصلاح‌طلب یا سکولار بخش فرهنگی بورژوایی و خرده‌بورژوایی قرار می‌گیرد. در این گفتمان، زبان کلاسیک دیگر با متون مقدس پیوند ندارد بلکه «نوسازی شده» است؛ یعنی، برای سازگاری با مقتضیات زمان بازسازی و تنظیم شده است. اما این برداشت جدید از عربی کلاسیک از نظر ساختار و لحن اساساً همانند زبان کلاسیک اسلام قرون میانه می‌باشد. «نوسازی» آن تغییری سطحی و غیر ساختاری است که تحت نفوذ احیای ادبی اواخر قرن نوزدهم و در معرض ناگهانی دانش غربی قرارگرفتن، رخ داد. عربی کلاسیک «مدرن» در عربی «روزنامه‌ای» رشد و نمو یافت ــ زبانی آسان‌تر و انعطاف‌پذیر از زبان کلاسیک سنتی ــ که در آن یادگیری و ادبیات جدید و نیز رسانه‌های مردمی جدید تجلی یافت. این زبان به طور

۱ـ بار دیگر یادآوری می‌کنیم که اسلام لزوماً همان سنت نیست و همهٔ گرایشهای مبتنی بر آن نیز لزوماً سنت‌گرا نیستند، به ویژه اصلاح‌طلبی رادیکال و مدرن اسلامی، در این مورد رجوع کنید به کتب سابق‌الذکر مترجم به نام جنبش‌های اسلامی معاصر، فصل دوم.

هماهنگ و بدون تضاد، با گفتمان سنتی همزیستی داشت، ولی نه با گفتمان محاوره‌ای یا شفاهی توده‌های معمولی و متعارف، همانطور که اکنون خواهیم دید. این ادعا که عربی «روزنامه‌ای» جامعهٔ پدرسالار جدید سنتز و ترکیبی بین زبان محاوره‌ای و زبان کلاسیک ایجاد می‌کند، همانطور که مثلاً زبان فرانسوی مدرن بین زبان رایج و زبان لاتینی قرون میانه صورت می‌دهد، یک گزافه‌گویی و مبالغه است که بیشتر حاکی از افکاری پوچ و واهی است تا واقعیت. این عربیِ کلاسیکِ ساده شده، مثل شکل‌بندی اجتماعیی که منعکس می‌کند، نه کاملاً سنتی است و نه واقعاً مدرن، بلکه ترکیبی ناموزون از هر دو است. هیچ کنترل آگاهانه یا خودمداری[1] بر روی نیروها و توسعه‌هایی که این زبان را به وجود آورد وجود نداشت، و نتیجه‌اش آن شد که تقسیم‌بندی یا تخالف اساسی بین زبان محاوره‌ای و زبان کلاسیک (هم در اشکال سنتی آن و هم در قالبهای «روزنامه‌ای» آن) تغییر نیافته باقی ماند. این واقعیت در حفظ تقسیم‌بندی‌های فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ پدرسالار جدید، در حفظ مصالحهٔ معرفت‌شناختی «بیداری عرب»، و در جلوگیری از امکان گسستی حقیقی از گفتمان پدرسالار، مفید و کارساز بوده است. به طور آشکار، تحت این شرایط، هیچ جهش و تحولی اساسی به سمت مدرنیتهٔ کامل ممکن نبود.

این مسأله در سرتاسر سه مرحلهٔ مشخص کنندهٔ شکل‌بندی فرهنگی و سیاسی جامعه پدرسالار جدید در صد سال گذشته نمایان است: مرحله عثمانی متأخر (تا پایان جنگ جهانی اول)، دورهٔ سلطهٔ اروپایی (تا پایان جنگ جهانی دوم)، و عصر استقلال (پس از جنگ جهانی دوم تاکنون).

1- self-directing

بدین ترتیب مرحلهٔ عثمانی که شاهد ظهور نخستین طبقهٔ روشنفکرانی بود که مایل بودند برمبنای بورژوازی شهریِ در حال ظهور شناسایی شوند، واژگان جدید را به کار گرفت؛ واژگانی که از نمونه‌های بزرگ عربی کلاسیک جمع آوری شده و با مفاهیم و اصطلاحات تفکر اروپایی تزیین گردیده است[۱۷]. نمونه‌های کلاسیک تازه کشف شدهٔ عربی، که اینک برای نخستین‌بار در بیروت و قاهره و نیز در اروپا چاپ می‌شد، تصور «گذشتهٔ شکوهمند عربی» را مطرح و برجسته می‌کردند که تا دورهٔ «بیداری» با سرکوب و عقب‌ماندگی فرهنگی عثمانی مبهم و نامفهوم بود. از نظر اصلاح‌طلبان مسلمان و نیز روشنفکران سکولار که در اواخر امپراتوری عثمانی می‌زیستند، احیای جامعه و بازسازی و اعادهٔ هویت ملی و فرهنگی اعراب، در رأس همه، مستلزم رهایی از سلطهٔ فرهنگی و سیاسی عثمانی بود[۱۸].

اما مسألهٔ قابل بحث فرهنگی، برخلاف مشکل سیاسی، همانطور که مشاهده کردیم، هیچ راه حل روشنی پیدا نکرد: موضوعات مستتر در فرآیند احیای فرهنگی، که به همان اندازه دشوار بودند، نه به روشنی فرمول‌بندی و تنظیم شدند و نه کاملاً با آنها برخورد شد. متون مقدس و ادبی در گفتمان جدید «بیداری»، بدون هیچ‌گونه آگاهی انتقادی، وارد شدند و به عنوان مدلهای تام و تمام آگاهی اصلاح‌طلبانه و دنیاگرا تثبیت گردیدند. چهارصد سال «انحطاط» به عنوان یک انحراف یا یک تصادف تلقی شد، تا حرکت به سوی تغییر بیشتر برای تصحیح یا پالایش جامعه هدایت شده باشد نه تعیین محتوا و با هدف تغییر به نحوی انتقادی. بدین ترتیب ضرورت تحقیق در گذشته و ارزیابی مجدد ارزشهای آن از منظری انتقادی رخ ننمود و اگر هم مطرح شد به عنوان امری غیر ضروری

کنار گذاشته شد. بنابراین، جای تعجب نبود اگر قالبهای فکری (سنتی) کلاسیک فقط تروتازه می‌گشت و «نوسازی می‌شد» (به جای آنکه فرمول‌بندی و تنظیم مجدد یا جایگزین گردد)، و مشتاقانه توسط اقشار تحصیلکرده اتخاذ می‌گردید؛ اقشاری که در هر موردی نه به زیر سؤال بردن سنت یا قدرت حاکم، بلکه به اصلاح جامعه برای «رسیدن به کاروان ترقی و تمدن»، علاقه‌مند بودند.

دورهٔ بعدی، یعنی دورهٔ سلطهٔ اروپایی، شاهد بسط و گسترش تحصیلکردگان بورژوای لیبرال و سکولار بود. در پی پایان جنگ جهانی اول، اروپا از نظر سیاسی و فرهنگی حضوری مستقیم و مؤثر در جهان عرب پیدا کرده بود. نظام آموزشی به سرعت اروپازده شده بود و تعداد فزاینده‌ای از دانشجویان برای تحصیل به اروپا سفر کردند. نسل روشنفکران بین دو جنگ، علیرغم آموزش مدرن‌ترشان، فراتر از مرزهای معرفت‌شناختی برقرار شده توسط نسل قبلی نرفتند؛ آنها همان اطاعت‌پذیری نسبت به نظام موجود و حاکم و جهان‌بینی آن را به نمایش گذاشتند. بدین ترتیب دو جریان ایدئولوژیک غالب این دوره، اصلاح‌طلبی اسلامی و دنیاگرایی لیبرال، جریاناتی بودند که در مرحله قبلی (عثمانی) غالب بودند، تنها با یک تفاوت: تقویت و گسترش جریان لیبرال سکولار، که منعکس کنندهٔ سلطهٔ اروپا و بسط آموزش به سبک اروپایی بود.

دورهٔ استقلال، عصر نبرد ایدئولوژیک و نظام چنددولتی، شاهد به محاق فرو رفتن شیوه‌های اصلاح‌طلبانه، لیبرال، ناسیونالیستی، و سوسیالیستی گفتمان، و ظهور بنیادگرایی اسلامی بود، نخست به عنوان یک واکنش دفاعی و سپس به طور فزاینده‌ای به مثابه یک گفتمان

جایگزینِ ستیزه‌جو.

در مجموع، گفتمان جامعهٔ پدرسالار جدید در طول قرن آخر یا در همین حدود، هرگز در هیچ‌یک از اشکالش یک موضع انتقادی حقیقی یا ثابت و استوار در رابطه با موضوعات اجتماعی، سیاسی، یا ایدئولوژیکِ این دورهٔ انتقال اتخاذ نکرد. تفکر سیاسی آن اساساً انتزاعی و آرمانی باقی ماند و بیشتر به تقویت نظام موجود و مستقر کمک کرد تا به زیر سؤال بردن بنیادهای ایدئولوژیک و سیاسی آن. این گفتمان در برابر گفتمان مذهبی سنتی کاملاً خویشتندار باقی ماند[۱۹].

یک توسعهٔ اجتماعی مهم در طول دورهٔ استقلال دگرگونی ساختاری اقشار اجتماعی تحصیلکرده بود که از بسط و گسترش آموزش و افزایش سلطهٔ اجتماعی خرده‌بورژوازی ناشی می‌شد. باید به یاد آورد که واژه‌های آموزش و فرهنگ در عربی مترادف هستند و عنوان «تحصیلکرده» (مثقّف[۱]، روشنفکر) عملاً به هر کسی که یک مدرک دانشگاهی یا میزان معینی آموزش رسمی کسب کرده باشد نسبت داده می‌شود. دیگر همبستگی طبقاتی روشن یا معینِ روشنفکران ممکن نبود؛ آموزش و تحصیلکرده بودن اکنون افراد همهٔ طبقات، ازجمله تا اندازه‌ای توده‌های کارگری، را در بر می‌گرفت. عضویت در طبقهٔ «تحصیلکرده» (یعنی روشنفکر) دیگر همانند سالهای قبل از دههٔ ۱۹۵۰ محدود به نخبگانی مرکب از گروه نسبتاً کوچکی از نویسندگان، معلمان، هنرمندان، صاحبان حِرَف و مشاغل، و سایر افراد نبود؛ چنین عضویتی اینک بخشی از یک بدنهٔ وسیع و دائماً در حال رشد، متشکل از گروهی پرطنین، تحت سلطهٔ طبقه خرده‌بورژوا را می‌رساند. تحصیلکرده‌ها در عصر کلاسیک

1- *muthaqqaf*

اسلام ــ شاعران، علما (یا همان دانش‌آموختگان در امور مذهبی)، دانشمندان ــ برای رفاه و آسایش خود به طور وسیعی وابسته به بخشش و انعام سلطان بودند. اکنون در عصر استقلال، موقعیت مشابهی پیش آمده است: تحصیلکرده‌ها دوباره در خدمت دولت هستند؛ از میان آنان است که ایدئولوگ‌های دولت و نیز تکنوکرات‌ها و مستخدمین رده‌بالای کشوریِ متملق و چاپلوس برخاسته‌اند.

این سه مرحله را، که در آنها گفتمان پدرسالار جدید در اشکال گوناگونش توسعه یافت، می‌توان به واسطهٔ شیوهٔ متمایز مفهوم‌سازی هر دوره توصیف نمود. به عنوان مثال، در دورهٔ عثمانی که در طول آن شیوهٔ غالب تفکر پدرسالار جدید شکل گرفت، نگرش به علم اساساً ایدئولوژیک بود، با درک و فهم اندک و ناچیزی از تئوری و روش علمی. ایدئولوژی دورهٔ «بیداری» بر مبنای علم‌گرایی[1] بود در حالی که معرفت‌شناسی آن محدود به پدرسالاری باقی ماند. این دوگانگی در شعاری که اینک توسط بنیادگرایی احیاء شده تجلی یافته است؛ یعنی علم و ایمان (العلم والایمان)؛ زمینهٔ تضمینِ همزمانِ خلوص ایدئولوژیک و قدرت اجتماعی. برخلاف ژاپن که در آن مقطع به طور سیستماتیک در حال وارد کردن علم و تکنولوژی اروپایی و تبدیل آنها به مایملک مفهومی و ابزاریِ مؤثر و کارا بود، پدرسالاری جدید عربی در حال ترویج ایستاری ادبی-مذهبی نسبت به اروپا، تاریخ، و هویت خود بود. از همان آغاز، این پدرسالاری فرصت توسعه یافتن را از خود سلب کرد ــ در حالی که ژاپنی‌ها با پایداری و استواری شگفت‌انگیزی موضع مستقل و خودمداری اتخاذ کردند که راه را برای درک و شناخت علمی

1- scientism

هموار نمود، به طوری که اروپا را دچار شوک و تکان شدید کرد. به نظر می‌رسید نابینایی عجیب و غریب و پایداری مانع نسل اولیه (و نیز نسلهای بعدی) از درک و فهم تضاد بنیادینی می‌شد که در عمق تفکر غربی بین علم و ایدئولوژی وجود داشت، در حالی که ظاهراً ژاپنی‌ها از همان ابتدا به روشنی پیامدهای آن را درک کرده بودند. درنتیجه، آگاهی عربی به طرز عجیبی منفعل یا متوقف باقی ماند، و در یک سطح ادبی-ایدئولوژیک ماقبل علمی ثابت نگه داشته شد، و صرفاً منجر به تفکر سست و ضعیفی می‌گردید.

شیوهٔ مفهوم‌سازی در طول دورهٔ بعدی (سلطهٔ اروپایی) نیز به نحوی اساسی متفاوت نبود. تفاوت بنیادی در این است که نسلِ این دوره آموخت که به یک زبان اروپایی، انگلیسی یا فرانسه، از طریق نظام آموزشی نوسازی شده، سخن بگوید. بدین ترتیب زبان چهارمی در کنار سه زبان دیگر ــ محاوره‌ای، کلاسیک سنتی، و کلاسیک «روزنامه‌ای» ــ به مثابه یک واسطهٔ گفتار و بیان و ارتباطات، نمودار شد[۲۰].

شاید بزرگترین و یگانه شکستِ این نخستین نسل از روشنفکرانی که به زبان خارجی سخن می‌گفتند، ناتوانی‌شان در پر کردن شکاف معرفت‌شناختیِ به ارث رسیده از نسل پیشین بود (که ژاپنی‌ها مدتها قبل از ۱۹۲۰-۱۹۴۵ بر آن فائق آمده بودند). این روشنفکران واسطهٔ بین سنت و مدرنیته، بین تفکر سست و ضعیف و تفکر علمی، و بین دنیاهای ایجاد شده به وسیله این تضاد، در نوسان باقی ماندند. اشاره به علل این شکست دشوار نیست. در سطح فهم و ادراک، تضادْ خودش را در نواقص و کاستی‌های سرمایه فکری جدید آنان، درک و فهم زبانی آنان، نشان می‌دهد. در عین حال که روشنفکرانِ دوزبانهٔ این نسل می‌توانستند

به یک زبان خارجی سخن بگویند، بخوانند، و بنویسند، اکثر آنان فاقد درک و فهمی واقعی از ساختار زبانی ویژه یا قالب فکری آن بودند. یک گویندهٔ انگلیسی یا فرانسوی، مثلاً، می‌تواند به آن زبان کاملاً روان سخن بگوید، ولی گفتمان او هنوز گفتمانی «سست و ضعیف» باشد: مضمونی را کلمه به کلمه به طور قابل درکی منتقل کردن، تنها با ارجاع به قالبهای فکری زبان کلاسیک (سنتی یا «مدرن») مکتوب. ترجمه به عربی، از نظر قالب فکری، گرفتار شدنِ تفکر ادبی یا ماقبل علمی و سست و ضعیفِ این روشنفکران پدرسالار جدید را روشن می‌سازد. گرچه برخی از آنان ــ مثل طه حسین[1]، توفیق الحکیم[2]، عباس العقاد[3]، و برخی از روشنفکران و نویسندگان نسل جوانتر تحصیلکرده در اروپا و آمریکای دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ ــ با صدای جدیدی نوشتند و سخن گفتند، به ویژه در رشته‌های ادبیات و تاریخ، ولی آرا و تکنیکهای آنان به طور وسیعی بر وام‌گیری تمام‌عیار[4]، اتفاقی، و غیر انتقادی مبتنی بود. تفکر اروپایی، در روند «ترجمه» به زبان روشنفکران سکولار، لیبرال یا چپ‌گرای عرب دورهٔ بین دو جنگ، دستخوش تحریف مهمی گردید. تفکر ترجمه‌ای، با افتادن در دام واژگان عربی «روزنامه‌ای»، به صورتی غیر قابل تمایز و مبهم ظهور کرد.

آنچه من تفکر سست و ضعیف نامیده‌ام از نظر ایدئولوژیک متغیر است و بیشتر از طریق شکل تعریف می‌شود تا از طریق محتوای عینی. بدین ترتیب، مثلاً، اگر گفتمانِ غالبِ دورهٔ اروپایی، آرا و ایدئولوژیهای لیبرالیسم، انسان‌محوری، سوسیالیسم، عقل، ترقی، و غیره را تأیید

1- Taha Hussein

2- Tawfiq al-Hakim

3- Abbas al-Aqad

4- wholesale

می‌کرد، این واقعیت به خاطر شیوه‌ای که روشنفکران عرب این آموزه‌ها یا تجلیات عینی آنان را مفهوم‌سازی می‌کردند از اهمیت ناچیزی برخوردار بود. بستر اجتماعی روزانه، مشروعیت یا حتی اعتبار این مفاهیم را خراب می‌کرد. این انتزاع، که رهیافتِ گستردهٔ ایدآلیستی نسبت به واقعیت اجتماعی بود، نسل روشنفکر واسطه را به یک حامی عینی وضع موجود تبدیل می‌کرد که هم توسط سلطهٔ اروپایی و هم، بعداً، توسط حاکمیت بورژوایی سالهای اولیهٔ استقلال نمایانده می‌شد. خصیصهٔ تک‌بعدی گفتمان روشنفکری لیبرال در شیوهٔ تنظیم انتقادش آشکار است: موعظه کردن و سخنوری و خطابه، هویت کلمه و کردار، شیوهٔ سکولارِ کُنش آن بود[۲۱]. این گرایش به روشنی در طریقهٔ نوشتنِ رایج در دهه‌های ۱۹۲۰، ۱۹۳۰، و ۱۹۴۰ نمودار می‌شود. نوشتهٔ این دوره، صرف‌نظر از محتوای خاص آن، به سوی اصول رسمی تمایل داشت و گفتمان تک‌صدایی حاکم را تقویت می‌کرد. این نوشته‌ها با نگرش سست یا آرمانی خودشان، بستر اجتماعی واقعیت مادی را تیره و تار می‌کردند و به پوشانیدن خوف و وحشت زندگی روزمره کمک می‌کردند. تعجبی ندارد که عمل و رفتار اجتماعی پس از کسب استقلال نه‌تنها جدایی تند و تیزی را بین ایدئولوژی و عمل منعکس می‌کرد، بلکه همچنین نشانگر ترک و رهاسازی تجویزهای تئوری یا ایدئولوژی (که اینک به سطح سخنوری و خطابه محض در ترکیب با سیاست عملی[1] تنزل یافته بود) در جهت کنش‌گرایی[2] محض و، نهایتاً، پس از فروپاشی احزاب سیاسی ایدئولوژیک (در دههٔ ۱۹۵۰) و ظهور دولت سلطنتی مدرن، به

1- *real-politioc* 2- activism

سمت ماکیاولیسم[1] محض بود.

1- Machiavellianism

۸ـ نقد رادیکالِ فرهنگ پدرسالار جدید

منتقدین جدید

دورهٔ دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، که مشخصه‌اش بالاترین رونق و شکوفایی مادی جامعهٔ پدرسالار جدید و آغاز رکود اجتماعی و سیاسی آن می‌باشد، با ظهور مجموعه‌ای چشمگیر از کارهای انتقادی و محققانه همراه و منطبق می‌شود که نخستین نقد رادیکال پدرسالاری جدید را تشکیل می‌دهند. این نوشته‌ها با زمینه داشتن در رشته‌های علمی گوناگون علوم انسانی و اجتماعی، همگی مُلهم از شیوه‌های تفکرِ مشتق از سه گرایش اساسی هستند: علوم اجتماعیِ انگلیسی- آمریکایی انتقادی، مارکسیسم غربی، و تفکر ساختارگرا و پساساختارگرای فرانسوی.[۱]

شیوه و مفاد این جنبش انتقادی جدید پیشاپیش توسط مجلهٔ ادبی پیشتاز[1] مواقف (مواضع) که در بیروت در ۱۹٦۸ شروع به انتشار کرد و نخستین سرمقاله‌اش توسط آدونیس نوشته شد، انعکاس یافت.

1- avant-garde

[مواقِف] برای نسلی سخن می‌گوید که تجزیه و از هم پاشیدگی و رخوت و از کارافتادگی جامعه عرب معاصر را تجربه کرده است؛ نسلی مصمم به آغاز جستجویی جدید برای کشف و بازسازی.

مواقِف درصدد است در خط مقدم [این جنبش] باشد. اما جلودار بودن یعنی مبتکر و بدیع بودن[1] ـ یعنی، در خط حمله و آفندی[2] بودن، مهیا و خواستار تخریب آنچه رد می‌شود و جایگزینی آن با آنچه مایلیم برپا کنیم. فرهنگ، خلاقیت و ابتکار است؛ فرهنگ ابزار کار نیست، بلکه اختراع‌کنندهٔ آنهاست... فرهنگ [باید] نمادِ رد آنچه از دیگری گرفته یا به ارث برده‌ایم و آنچه بر ما نازل شده است و آنچه برای ما و درباره ما نوشته شده است، باشد.

فرهنگ از این منظر، مبارزه، وحدت اندیشه و عمل، ساختن و بنا کردن دنیا، زندگی و بشر است، با در نظر داشتن این هدف: تغییر دادن دنیا، و دگرگون ساختن زندگی و بشر؛ فرهنگی که یک انقلاب نیز هست.[۲]

همانطور که قبلاً ذکر شد، تا پایان دههٔ ۱۹۶۰ تفکر پدرسالار جدید در شیوه‌های اصلاح‌طلبانه، دنیاگرا، ناسیونالیستی، و چپ‌گرای خود به بن‌بست رسیده بود: پایان آشکار یک عصر و دوره که اینک قابل رؤیت بود. چنین تفکری قادر به کنار آمدن با تضاد (اجتماعی) درونی و یا فشارهای (سیاسی) دنیای بیرونی، هیچکدام، یا مدیریت تضاد میان «مدرنیته» و «اصالت»[3] (اصالة) نبود، و بدین ترتیب به موضع دفاعی

1- original
2- offensive
3- authenticity

مذهبی برگشت و لغزید. آموزه‌های دنیاگرایانه (اصلاح‌طلبی، لیبرالیسم، سوسیالیسم) قادر نبوده‌اند ریشهٔ عمیقی در خاک پدرسالاری جدید بدوانند؛ نه به علت عدم کاربرد و عدم کارایی ذاتی‌شان در ساختارهای اجتماعی عربی، بلکه به دلیل تحریفی که این آموزه‌ها از گذر انتقال و ترجمه‌شان به قالبهای پدرسالار جدید، در معرض آن بودند. نهایتاً روشن بود که تفکر پدرسالار جدید به حد و پایانش رسیده است.

.اکنون اجازه دهید مختصراً ویژگی‌های جنبش انتقادی را که برای چالش با این تفکر رخ نموده، و برخی از نویسندگان نمایندهٔ آن را، برشماریم. انتقاد جدید، به عنوان قرائتی علیه متن پدرسالار جدید، مفاهیم، رویّه‌ها، ارزشها، و فرضیات گفتمان فائقه را در چند سطح تهدید به تضعیف و ویرانی می‌کند. در سطح زبانی، این انتقاد مستقیماً دگرگونی واژگان گفتمان پدرسالاری جدید و ایجاد زبان و اصطلاحاتی جدید را هدف قرار می‌دهد. در سطح تفسیری، این انتقاد درصدد متلاشی کردن مقوله‌های حاکم بر تفسیر، و برقراری چشم‌اندازهای تازه و نوین می‌باشد تا از آنجا افق محدودکنندهٔ فهم و شناخت پدرسالار جدید را جابجا نماید. در سطح ایدئولوژیک، هدف این انتقاد ساخت‌شکنی[1] تفکر ایدئولوژیک در اشکال گوناگون آن و گشودن «فضای» گفت‌وشنودی و دیالوگی می‌باشد. نهایتاً، در سطح عمل اجتماعی، این انتقاد درصدد سلب مشروعیت از بنیانهای تئوریک اقتدار منسوب به علوم الهی و قدرت سیاسی (البته به طور تجربی) می‌باشد. زبان و بازسازی زبانی در این پروژه محوریت دارند، به طوری که پاکسازی و پالایش اصطلاحات گفتمانی[2]ـ

1- to deconstruct

2- discursive

غلبه یافتن بر ظاهرفهمی و لفظ باوری[1]، و بر خصیصهٔ سخنورانه و خطابی و ایدئولوژیک تفسیر سست و ضعیف ــ نخستین وظایف انتقاد تلقی می‌شوند. زبان جدید، آنطور که تدریجاً رخ نموده است، جدیّت و قصد و عزم مستقل به دست آورده است؛ دیگر به زبان کلاسیک اجازه داده نمی‌شود «خود سخن بگوید»؛ یعنی یک شیوه ادبی یا سخنورانه و خطابی را تحمیل نماید. زبان جدید، زبان کلاسیک را به وسیله‌ای به طور فزاینده مؤثر و کارا برای یک آگاهی انتقادیِ سریعاً در حال رشد و کمال، تبدیل نموده است.

بدین ترتیب، در طول دو دهه گذشته، نقد جدید سبب ظهور نوع جدیدی از گفتمان شده است که در آن استنباط و هضم مفاهیم و رهیافتهای غربی ــ به ویژه مفاهیم و رهیافتهای علوم اجتماعی، مارکسیسم، ساختارگرایی، جنبش زنان[2]، و ساخت‌شکنی ــ امکان‌پذیر شده است. زیر سؤال بردنِ سیستماتیک تفکر ایدئولوژیک، مذهبی، و بنیادگرا، با دورنمایی از بازخوانی مستقل تاریخ و جامعه ممکن گشته است. دیگر گذشته دائماً به عنوان میراثی شکوهمند و کامل یا تصوری آرمانی تکریم نمی‌شود؛ و جامعه هم دیگر به مثابه تجسم ارزشهای ابدی و روابط تغییرناپذیر تلقی نمی‌شود. آن ارزشها و روابط، هر دو، اینک در ساختارهای تاریخی و خاص خودشان مطرح شده و در معرض تجزیه و تحلیل و انتقاد قرار دارند.

بازخوانی ارائه شده توسط این منتقدان برای نخستین‌بار وحدت گفتمان پدرسالار جدید را در بنیادهای اساسی‌اش به چالش طلبید. تفسیرهای مختلف که از منظرهای متفاوت و از طریق تحقیق منظم و

1- *literalness* 2- feminism

باقاعده و تحلیل نو انجام می‌شدند از پیش فراهم گردیده و تجزیه و تحلیل و بحث بیشتر را مشروعیت بخشیدند.

شاید نقد جدید عمیق‌تر از همه‌جا در حوزه‌هایی نفوذ و سرایت کرد که بسته‌تر از همه‌جا توسط گفتمان پدرسالار جدید محافظت می‌گردید: حوزه‌های نااندیشیده (*impensé*) و ناگفته (*non-dit*) ــ بدن، جنسیت، یا امور عموماً ممنوع. زیرا در شیوهٔ جدید گفتمان، آداب و رسوم، سنت‌ها، و مراسم و تشریفات مذهبی دیگر حقایق یا ارزشها نبودند بلکه راهنماها، علائم و نشانها، و نمادهای فاش‌کنندهٔ معانی بودند که گفتمان پدرسالار جدید درصدد پنهان کردن یا تحریف آنها بود ــ مثلاً مسائل جنسی، نقش زنان، قدرت سیاسی و سرکوب جنسی، و امثال آن. به دلایلی که جمع زدن آنها به طور مختصر دشوار است، رهیافت تفسیری جدید با کارایی خاصی توسط روشنفکران و محققان آفریقای شمالی، به ویژه در مراکش، جایی که این حرکت قوی‌ترین و روشن‌ترین تجلی‌اش را یافت، بر عهده گرفته شده بود.

درون‌مایهٔ انتقادی

در رشتهٔ نقد و انتقاد محققانه سه تن از مهمترین نویسندگان مغربی ایفای نقش می‌کنند، که عبارتند از محمد عابد الجابری[1]، محمد آرگون[2]، و عبداله لاروئی[3]. آنان نخستین کسانی بودند که در دهه ۱۹۷۰ و اوایل دههٔ ۱۹۸۰ چشم‌اندازهای تحلیلی جدیدی را توسعه دادند که براساس آنها بازخوانی‌های به نحو رادیکالی نو از تاریخ و جامعه ممکن گردید.

جابری مقوله‌هایش را مستقیماً از میشل فوکو می‌گیرد که کارش را بر

1- Muhammad Abed al-Jabiri
2- Muhammad Arkoun
3- Abdallah Laroui

تفکیک و تمایز روشنی میان رهیافت مرسوم «تاریخ ایده‌ها و آراء»، آغاز کرد و آنها را بر مفاهیمی نظیر نفوذ، توالی، انباشت و غیره، و «باستان‌شناسی دانش و معرفت» جدید با تأکیدش بر گسست، ناپیوستگی، تکرار و نظایر آن بنا نمود. بدین ترتیب جابری با توجه به «ذهن و عقل عربی» بر حسب یک نظام فکری و یک شیوهٔ اندیشیدن، قادر می‌شود با اولی به مثابه یک «خصوصیت عربی» و با دومی به عنوان محصولی از «روش‌ها و شیوه‌های تفکر» برخورد کند[۳]. پروژهٔ او از یک طرف «ادامه دادن به مطالعهٔ فرهنگ مسلمانان عرب» است که توسط محققان پدرسالار جدید شروع شده بود، و از طرف دیگر «آغاز نمودن نوع جدیدی از تحقیق و بررسی» برای «فاش کردن ساختار واقعی ذهن و عقل عربی و سازوکارهای آن» می‌باشد[۴]. او پروژه‌اش را به دو قسمت تقسیم می‌کند، «یکی بررسی شکل‌گیری عقل عربی و دیگری تجزیه و تحلیل ساختار عقل عربی ــ به اولی از منظر ریشه‌یابی تحولاتِ درزمانی نزدیک شدن و به دومی از منظر همزمانی.»[۵]

هدف محمد آرگون شبیه هدف جابری است، ولی محدودتر و لذا متمرکزتر. هدف او شکستن انحصار تفسیر سنتی و پدرسالار جدید متون مقدس و ادبی فرهنگ اسلامی است[٦]. او درصدد انجام این کار، نخست از طریق استقرار زمینهٔ جدیدی برای خواندن (بازخوانی) قرآن است؛ قرائتی که روش‌های زبان‌شناسی تاریخی[1] و شرق‌شناسانه[2] را کنار می‌گذارد و به جای آن به رشته‌های علمی مدرن زبان‌شناسی[3]،

1- philological
2- orientalist
3- linguistics

نشانه‌شناسی[1]، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و تاریخ تکیه می‌کند[۷]. چنین قرائت جدیدی نه‌تنها جایگزین چشم‌انداز سنت‌گرا می‌شود و برداشت جدیدی از خود و از دنیا ارائه می‌دهد، بلکه همچنین انرژی‌ها و قدرت درک و شناخت و تحلیل انتقادی را، که تاکنون توسط قرائت (پدرسالار جدید) سنتیِ حاکم سرکوب شده بود، آزاد می‌کند.

شرط دستیابی به قرائت نو، در «فرآیند دشوار» اثبات اعتبار یک رهیافت چندرشته‌ای سکولار نسبت به تفسیر قرآن است. آرگون در مصاحبه‌ای در ۱۹۸۴ پس از انتشار کتاب عمده‌اش، نقد عقل اسلامی[2]، این مسأله را به صورت زیر تعریف نمود:

> دنیاگرایی مستلزم اتخاذ یک موضع‌گیری فکری در رابطه با دو موضوع است: نخستین موضوع مربوط می‌شود به مسأله دانش و معرفت. چگونه می‌توان به معنی رویدادها چنگ زد و آنها را درک نمود؟ چگونه می‌توانیم واقعیت را به شیوه‌ای دقیق و روشن درک کنیم؟ آیا انکار حق درک کردن و فهمیدن از کسی ــ فرقی نمی‌کند به چه دلیل ــ امری ناروا نیست؟
>
> موضوع دوم این است که چگونه می‌توانیم با دانش، پس از کشف و شفاف‌سازی آن، ارتباط برقرار کنیم؟ وقتی که نتایج جدیدی در هر رشتهٔ دانش کشف می‌کنیم، مسئولیت ما در برقراری ارتباط با این نتایج همانقدر اهمیت دارد که کشف این نتایج... من شخصاً در [ارتباط برقرار کردن] با یافته‌هایم در رشتهٔ تفکر عربی و اسلامی دشواری عظیمی را تجربه کرده‌ام و هنوز نیز با آن مواجه هستم. این مسألهٔ دشواری

1- semiology

2- *Pour une critique de la raison islamique*

است.[۸]

آرگون هیچگونه وهم و خیالی دربارهٔ غالب آمدن بر این «مسألهٔ دشوار» ندارد، زیرا مسأله فقط جنبهٔ روش‌شناختی ندارد، بلکه در قدرت سیاسی و صاحبان منافع تثبیت شدهٔ مذهبی ریشه دارد. او امکان‌پذیری تغییر را تنها به عنوان بخشی از یک فرآیند وسیع‌تر دگرگونی فکری و زبانی می‌بیند. به ادعای او، برای اینکه این امر رخ دهد، نخست باید شیوه‌ای که طی آن فکر کردن صورت می‌گیرد و شیوه‌ای که زبانْ تفکر را ادا و ابراز می‌کند، تغییر نماید. «تغییر باید در برگیرندهٔ شیوه‌ای باشد که طی آن واقعیت در زبان و توسط آن بیان و ادا می‌شود. زبان باید تغییر کند، یعنی باید دنیوی و عقلانی شود.»[۹]

عبداله لاروئی از نخستین محققان مغربی بود که گفتمان حاکم را به چالش طلبید. او در کتابش دربارهٔ بحران روشنفکران عرب، بسیار تند و تیز به گفتمان پدرسالاری جدید حمله‌ور می‌شود؛ گفتمانی که آرگون درصد متلاشی کردن آن از طریق مشروعیت بخشیدن به قرائتی «سکولار» از قرآن است. لاروئی این گفتمان را از موضع دیگری رد می‌کند، یعنی به خاطر جهت‌گیری‌های التقاطی[1] و سَلَفی (سنت‌گرایانه) برده‌وار و تقلیدی آن، و به خاطر گیجی و آشفتگی و حالت دوسودایی[2] آن ــ که تنها منجر به «آزادی یک بردهٔ بیحس و بی‌عاطفه»[3] می‌گردد[۱۰]. او این نوع «تفکر تاریخی» را «تنها دارای یک پیامد، و آن هم شکست در رؤیت آنچه واقعیت دارد،» می‌داند[۱۱]. به همین دلیل است که روشنفکران

1- eclectic
2- ambivalence
3- a stoic slave

(پدرسالار جدید) همانقدر در برخورد با واقعیت اجتماعی و سیاسی ناتوان هستند که در رویارویی با تفکر غربی و سنت اسلامی خودشان. به نظر لاروئی، تنها راه خروج اساساً همان راه پیشنهادی جابری و آرگون است.

> تنها راه خلاص شدن از شر این دو شیوهٔ تفکر در تسلیم محض نسبت به قواعد تفکر تاریخی و پذیرش همهٔ فرضیات آن است...: حقیقت به مثابه فرآیند، اثباتی بودن[1] رویداد، قطعیت واقعیات[2]، مسئولیت عاملان[3]. بقیه، تاریخ باوری[4] را محدود می‌کنند: وجود قوانین توسعهٔ تاریخی، وحدت معنی تاریخ، انتقال‌پذیری[5] دانش مکتسبه، کارایی نقش روشنفکر و سیاستمدار.[۱۲]

لاروئی متذکر می‌شود که «اعتقاد داشتن به پروردگار» آنطور که سلفی‌ها دارند، یا «دائماً فرورفتن در روانشناسی قهرمانان گذشته»، یا همانند التقاطیون افتادن در «دامن هر مد زودگذری»، تنها از خودبیگانگی کنونی را تثبیت و قدرت گفتمان حاکم را تقویت خواهد نمود. لاروئی از مارکسیسم به عنوان «بهترین مکتب تفکر تاریخی... که اعراب ممکن است بیابند» طرفداری می‌کند ــ البته مارکسیسمی که «به طریقه‌ای معین خوانده شده باشد».[۱۳] احتمالاً، به طریقی که اکثر نویسندگان منتقد و مهم توافق دارند که باید آنگونه خوانده شود، یعنی نه به عنوان الهیات یا اصول عقاید جزمی سیاسی، یا «مارکسیسم-لنینیسم»، بلکه به مثابه یک

1- positivity
2- determination of facts
3- agents
4- historicism
5- transmissibility

روش‌شناسی و یک تئوری تحلیلی، یک منبع مقوله‌های انتقادی به طریقهٔ مارکسیسم غربی.

در اقدام به پیشروی با همان حساسیت به سوی مسألهٔ معرفت‌شناختی محوری موجود در بطن رویارویی با تفکر پدرسالار جدید، دو مارکسیست سوری پیشتاز، صادق العَظم[1] و الیاس مورقوس[2]، در نقد مارکسیستی‌شان دو تضاد اساسی را برجسته می‌کنند: تضاد کلاسیک بین تفکر مذهبی و تفکر سکولار، و تضاد بین تفکر و زبان که اخیراً فرمول‌بندی و تنظیم شده است.

عظم در کتابش، با عنوان تحریک‌آمیزِ نقد تفکر دینی، رأساً با جهان‌بینی مذهبی جامعهٔ پدرسالار جدید رویارو می‌شود، آن هم نه‌فقط به عنوان یک شیوهٔ سنتی قرائت و درک و شناخت، بلکه به مثابهٔ یک ایدئولوژیِ از خود بیگانه‌ساز در خدمت یک وضع موجودِ از نظر فکری و اجتماعی سرکوبگر. او در حملهٔ جدلی‌اش از همان شیوه گفتار و سخنوریِ به کار گرفته شده توسط هگلی‌های جوان (و مارکس جوان) استفاده می‌کند و مذهب را به عنوان ابزار بیگانه‌ساز بشریت از گوهر وجودی خودش توصیف می‌نماید. عَظم تفکر مذهبی را اینطور تعریف می‌کند:

چیزی نیست جز سطح و رویهٔ آمیزه‌ای کلی از تفکرات، دیدگاهها، باورها، مقاصد، و عادات [مذهبی] که ما به نام‌های گوناگون به آنها ارجاع می‌دهیم: «ذهنیت مذهبی»، «ذهنیت معنویت‌گرای سلفی» و غیره به این معنا، ویژگی ذهنیت مذهبی رواجِ پذیرشِ خودجوش همنوایی آگاهانه با ایدئولوژی متافیزیکی حاکم می‌باشد که به شکلی منطقی

1- Sadiq al-Àzm
2- Elias Murqus

یکدست و استوار، و منظم و آراسته تجلی یافته است.[۱۴]

نیروی محرکه انتقاد او همچنین همانقدر متوجه تولیدکنندگان ایدئولوژی مذهبی است که متوجه روشنفکران دنیاگرایی که از مقابله با این آگاهی کاذب طفره رفته یا فاقد تاب و توان رویارویی هستند.

پس از شکست ۱۹۶۷ اعراب، تعدادی از نویسندگان مترقی عرب با جنبه‌های خاصی از زندگی اجتماعی سنتی، ساختار فکری، و میراث فرهنگی جامعهٔ عربی معاصر مقابله کردند. با وجود این، در اکثر موارد، انتقاد آنها محدود به لایه‌های روبنایی و سطحی جامعه (تفکر، آموزش، قانونگذاری، ایدئولوژی) و در نتیجه انتقادی سست و ضعیف بود... اکثر این انتقادات عبارت بود از تکرار کلیشه‌هایی از تعمیم‌های گستردهٔ آشنا که «ذهنیت متافیزیکی وابسته» و «اعتقاد به متافیزیک، افسانه‌ها، و راه حلهای معجزه‌آسا» را رد می‌نمود و از اعراب و رهبرانش درخواست می‌کرد به «شیوهٔ علمی» برگردند و رهیافت عقلانی را در پیش گیرند.[۱۵]

او می‌افزاید، «هیچیک از این منتقدین [مترقی]»

عهده‌دار تشریح ذهنیت [مذهبی] متافیزیکی از طریق برخورد مستقیم با آن، تجزیه و تحلیل تولیدات عینی آن، ادعاهای ایدئولوژیک آن و تفسیرهایش از رویدادهای عینی، به شیوه‌ای عقلانی و علمی، نگردند.[۱۶]

ناخرسندی عَظم از نویسندگان پدرسالار جدید مترقی‌تر، از ردگفتمان

پدرسالار جدید، به صورت مذهبی و نیز سکولار آن توسط وی نشأت می‌گیرد. از نظر او فقط یک انتقاد مارکسیستی رادیکال، که دفع کنندهٔ رمز و رازآمیزی[1] مذهبی و سیاسی است، می‌تواند آگاهی (کاذب) رایج و غالب را تضعیف نموده و راه را برای «ساختن یک جامعه عربی تماماً مدرن» هموار سازد[۱۷].

نقد عَظم شاید شجاعانه‌ترین رویارویی با قدرت مذهبی باشد، که از آغاز دورهٔ بیداری تاکنون کسی عهده‌دار شده است. او با تقلیل گفتمان مذهبی به برخی از ملزومات و پیامدهای اجتماعی و سیاسی‌اش، و با پیوند زدن این پیامدها به شکست ۱۹۶۷، توانست به نقد مارکسیستی عینیّتی ببخشد که در ادبیات چپ عربی قدیم ناشناخته بود.

الیاس مورقوس، گرچه به همان موضوعات علاقه‌مند است، توجه اصلی‌اش به مسألهٔ معرفت‌شناختی و ملزومات و پیامدهای زبانی و روش‌شناختی آن می‌باشد. او در مقاله‌ای با عنوان «پروبلماتیک[2] روش: نوسازی یا بنیانگذاری» که در ۱۹۸۴ در الوحده (وحدت) چاپ شد، مقدمات و مفروضات عَظم را پذیرفته و از آنها فراتر می‌رود. تنها سکولاریزه کردن عمل تئوریک[3] (پدرسالار جدید) موجود، کافی (یا حتی میسر) نیست؛ باید یک گسست معرفت‌شناختی رادیکال (به معنای آلتوسری[4] آن) نه‌تنها از تفکر مذهبی بلکه از همهٔ اشکال تفکر پدرسالار جدید به عمل آورد. مورقوس از توجه به «تفکر رایج» به عنوان تفکر به معنای صحیح کلمه امتناع می‌ورزد و بر تعریف آن به مثابهٔ شکلی از فقه

1- mystification
2- Problematic
3- theoretical practice
۴ـ Althusserian ؛ منصوب به آلتوسر نویسندهٔ ساختارگرای فرانسوی (م).

(تفکر مدرسه‌ای[1] و سنتی) تأکید دارد. قالب فکری فقه نه‌فقط بر تفکر (بنیادگرای) مذهبی حاکم است، بلکه بر همهٔ تفکرات در جامعهٔ پدرسالار جدید، ازجمله تفکر مارکسیستی، لیبرال، و اصلاح‌طلب، حکومت می‌کند. فقط «فقه ناسیونالیستی» فقه مارکسیستی، ... فقه فرهنگی» وجود دارد[۱۸].

به نظر مورقوس، گسست معرفت‌شناختی ممکن است اَشکال مختلفی به خود بگیرد، اما برای ریشه‌گرفتن آن باید پیش از آن یک دگرگونی در آگاهی صورت گیرد، که شروعش با انتقال از «نمادگرایی[2] و عینیت‌گرایی[3]» به آنچه او «مفهوم‌باوری[4] و واقع‌گرایی[5]» می‌نامد، می‌باشد؛ یعنی، از تجربه‌گرایی[6] سست و ضعیف به خودآگاهی فلسفی[۱۹]. این توسعه تنها زمانی ممکن است که افسانه‌های موازی مدرنیسم خرده‌بورژوایی و احیاگری مذهبی مورد انتقاد قرار گرفته و رمز و رازردایی و رها گردند. مورقوس تفکر بورژوایی انتزاعی را، که «رابطهٔ دال و مدلول را جایگزین رابطهٔ تفکر و واقعیت می‌نماید»[۲۰]، به همان شدتی رد می‌کند که تفکر کسانی را که وحدت «علم و دین» را گرامی می‌دارند[۲۱]. فقط تفکر مارکسیستی که «نه ترقی بورژوایی است [و نه] رسیدن به غرب (پروژهٔ سوسیالیستی انقلاب جهانی)»، می‌تواند به طور حقیقی «با الهیات، متافیزیک، و ایدآلیسم مخالفت نماید» و یک جایگزین اصیل ارائه دهد: یک «تئوری علمی» و یک «فلسفهٔ علمی»[۲۲].

1- scholastic
2- symbolism
3- objectivism
4- conceptualism
5- realism
6- empiricism

علوم اجتماعی انتقادی، به ویژه آنطور که از ۱۹۷۰ در انگلستان و ایالات متحده توسعه یافت، نمایانگر جریان دیگری است که در آن با مسألهٔ معرفت‌شناختی از نقطه نظری کاملاً متفاوت برخورد می‌شود. در اینجا نیز رهیافت انتقادی با ردّ تجریدات ایدئولوژیک و تأکید و اصرار بر یک رهیافت تجربی مبتنی بر طبقه‌بندی[1] آغاز می‌گردد، آنطور که مثلاً، حلیم برکت در مطالعهٔ پیشتازانه‌اش، جامعهٔ عرب معاصر، انجام می‌دهد.

> در اینجا من درصدد تحلیل پدیده‌های اجتماعی در بستر اجتماعی خاص آنها، و در روابطشان و روابط متقابلشان خواهم بود، برخلاف رهیافت انتزاعی و مطلق‌گرا. من بر تضادهای ملی و اجتماعی درون جامعه و نیز ماهیت مبارزات اجتماعی و سیاسی که هدفشان حل این تضادها می‌باشد تأکید خواهم ورزید[۲۳].

دانشمند مصری علوم اجتماعی، سعدالدین ابراهیم[2] حوزه‌هایی را که چنین رهیافت تجربیی باید در آنها تمرکز یابد پیشنهاد می‌کند: «پایهٔ انسانی»، «پایهٔ بوم‌شناختی»[3]، «ساختار طبقاتی»، «ساختارهای قومی و نژادی»، «نهادهای رسمی»، «نظام‌های ارزشی و الگوهای رفتاری عربی»، «ریشه و ساختار دولت عرب»، «دولت‌ـ‌ملت»، «نخبگان حاکم عرب»، «مسائل مربوط به مشارکت سیاسی»، و «مسائل مربوط به ثبات سیاسی و اجتماعی»[۲۴].

ساختارگرایی هم رهیافت دیگری را برای برخورد با مسألهٔ

1- classificatory
2- Saad al-Din Ibrahim
3- ecological base

معرفت‌شناختی ارائه می‌دهد. کمال ابو دیب[1]، منتقد ساختارگرای پیشتاز سوری، این رهیافت را در مقدمهٔ کتاب بنیان براندازش[2] توصیف می‌کند. قصد و نظر این کتاب، به توصیف خود او، همزمان «انقلابی و بنیانگذار، رد و انکارگرا[3] و مخالفت‌آمیز[4]» است[۲۵].

ساختارگرایی یک فلسفه نیست، بلکه یک نحوهٔ نگرش و یک روش برخورد با واقعیت است. ساختارگرایی زبان یا جامعه یا شعر را تغییر نمی‌دهد. اما با سختگیری و اصرار آن بر تحلیل بنیادی، بر درک و شناخت چندبعدی و تعقیب تعیین‌کننده‌های واقعی اشیا و نیز روابط میان آنها، آن تفکر را تغییر می‌دهد ــ در شیوهٔ برخوردش با زبان و جامعه و شعر ــ و آن را به یک تفکر پرسشگر، شک‌کننده، جستجوگر، پیگیر، درک‌کننده، و دیالکتیکی، تبدیل می‌کند[۲٦].

رهیافت پساساختارگرا یا ساخت‌شکن بهتر از همه توسط عبدالکبیر خطیبی[5] و پیروان مراکشی او نمایندگی می‌شود. کتاب او، زخم و جراحت به اسم خاص[6]، به ویژه مهم است و نمایانگر شاید قاطع‌ترین و بدیع‌ترین نقد تفکر پدرسالار جدید می‌باشد که در دو دهه گذشته ظاهر شده است.

به بیان محمد بنّیس[7]، مترجم و مفسر اصلی خطیبی، پروژهٔ خطیبی تلاشی است در جهت

یک قرائت انتقادی از مجموعه و کالبد عربی در پرتو فرهنگ مردمی عربی مراکشی... این بازخوانی درصدد تمیز دادن بین کالبد به عنوان

1- Kamal Abu Dib
2- ground-breaking
3- rejectionist
4- oppositional
5- Abdelkebir Khatibi
6- *La blessure du nom propre*
7- Muhammad Benniss

مفهوم انتزاعی و کالبد آنطور که بر حسب واقعیت عینی و زنده تجربه شده است، می‌باشد.

فرهنگ [پدرسالار جدید] عربی با کالبد تنها به نحوی انتزاعی برخورد می‌کند: متصل‌کنندهٔ آن به اصول الهیاتی و کلامی که آن را از همه وزن و بار تاریخی و ذهنی تهی می‌کند.

او می‌افزاید:

گفتمان فرهنگ [پدرسالار جدید] معاصر اساساً گفتمان کتابها دربارهٔ کتابها است، چه با بازخوانی سنت عربی سروکار داشته باشد یا با رویارویی با حال تاریخی... [یعنی] تفاوت طبقاتی، تفاوت زبانی، تفاوت تاریخی، تفاوت جغرافیایی، و همهٔ تفاوتهای [دیگری] که گفتمان فرهنگی معاصر درصدد سرکوب آنها بوده است... در اینجا، در متن خطیبی، نیچه[1]، هایدگر[2]، مارکس، فروید، لوی اشتراوس[3]، لاکان[4] و دریدا قادر به سخن گفتن هستند[۲۸].

چشم‌انداز خطیبی از طریق نشانه‌شناسی رولاند بارتز[5] و ساخت‌شکنی ژاک دریدا شکل گرفته، که او برای واژگون کردن سلطه مفاهیم ایدئولوژیک-کلامی مطلق‌گرای تفکر پدرسالار جدید از آن استفاده می‌کند[۲۹]. آنطور که او می‌پندارد، نخستین گام در این جهت «ساخت‌شکنی مقوله‌های جامعه‌شناختی عربی مشتق از جریان اصلی

1- Nietzsche
2- Heidegger
3- Levi-Strauss
4- Lacan
5- Roland Barthes

جامعه‌شناسی غربی»، و فاش کردن «ایدئولوژی خودمحور فلسفه و علوم اجتماعی غربی»، می‌باشد[۳۰]. این کار باید در متن «دانش و نوشتار» جامعه‌شناسی عربی انجام گیرد، (به عنوان انتقادی از خود که میزان وابستگی خود را به قالب‌های فکری غربی در این دانش و نوشتار اندازه‌گیری می‌کند و به طور همزمان خصیصهٔ خودنگرانهٔ[1] این قالب‌های فکری را فاش می‌نماید). بدین ترتیب در نقد خطیبی آنچه زیر سؤال می‌رود فقط دانش و معرفت «سنتی» نیست بلکه نوشته‌های «عقلانی» و «مدرن» نویسندگان و محققان سکولار عرب، ازجمله کارهای برخی از منتقدین همطراز او نیز مورد پرسش قرار می‌گیرد[۳۱]. او این نوشته‌ها را «بیگانه با خود» و ناتوان از حل معضلات خود، چه رسد به تعیین خاستگاه و شناسایی صحیح آن، تلقی می‌کند ــ مبارزه‌ای به هم تنیده بین دو نظام دانش و معرفت که در آن یک نظام بر دیگری غالب است.

> محقق یا اهل علم عرب، مترجم و اداکنندهٔ کالبد و مجموعه‌ای روش‌شناختی و تئوریک از دانش و معرفت است که به زبانی متفاوت و در کشورهای دیگر شکل گرفته است؛ در اکثر موارد، او به سختی زمینهٔ تاریخی و فلسفی این کالبد دانش و معرفت را درک می‌کند. او احساس می‌کند که به وسیله تولید علمیِ «دیگری» خُرد و مچاله شده است... به اینکه در سایه دانش غربی باقی بماند و دانشی دست دوم از خودش فرمول‌بندی و تنظیم بکند، راضی و خرسند است... با وجود این، زمانی که ما از این تنش آگاه شویم، و زمانی که دنیای عرب بر فرآیند انباشت ترمز بزند و به جای آن بر برقراری شرایط و ملزومات تولید [مستقل] خودش تمرکز کند، همه چیز در سطح تئوری متزلزل خواهد شد؛ در

1- self-reflective

آن مرحله روشن خواهد شد که هر کاری را باید از نو و از همان نقطهٔ آغاز مجدداً شروع کرد. معنی این سخن این است که هرگاه [دنیای عرب] به درستی بر دانش غربی مسلط شود خواهد دید که مسأله فقط اتخاذ و ترجمهٔ این دانش را نمی‌طلبد بلکه همچنین، و در همان زمان، تجزیه و تحلیل و درک و استنباط فرآیند شکل‌گیری، دگرگونی، و گسست آن در جریان تاریخ، ضروری می‌باشد.[۳۲]

به نظر خطیبی، این جهل نیست که آشفتگی‌ها و تضادهای تفکر پدرسالار جدید را باعث می‌شود؛ برعکس، «دنیای عرب به قدری تمام و کمال از دانش غربی اشباع شده است که دیگر نمی‌داند چه موضعی اتخاذ کند یا منشأ مسائلی که آن را به ستوه آورده درکجا قرار دارد.»[۳۳]

گام دیگری که باید به منظور متلاشی کردن شیوهٔ مستقر گفتمان برداشته شود شامل رد «تاریخ‌گرایی» و دل‌مشغولی به گذشته می‌باشد. یک «ممارست انتقادی» جدید مورد نیاز است تا «بودن ما را در اینجا و هم‌اکنون تعریف و تعیین کند» و «در رابطه با آنچه توسط یک جامعه‌شناس مصری «عقلانیتی با متغیرهای متعدد» خوانده شده»[۳۵] به اجرا درآید. چنین ممارست یا قرائتی انتقادی «اصل بنیانی را که نظام [پدرسالار جدید] حاکمِ دانش اکنون روی آن می‌ایستد متزلزل می‌سازد»[۳۶].

اگر ما این پروژه را اجرا کنیم زمینه را برای نوشتنی نو صاف و هموار خواهیم کرد. البته نوشتنی نو نمی‌تواند یک‌شبه تکمیل شود، ولی ما با صبر و بردباری بی‌پایان قادر خواهیم بود زنجیره‌های تئوریکی را که ما را در درون و برون اسیر و گرفتار می‌کند از کار بیاندازیم و خنثی کنیم.

این کار بدون هیچ تردیدی پروژه‌ای بی‌پایان است. ما همگی می‌دانیم که در جایی که دانش و معرفت [اصیل] مورد نظر است جایی برای اعجازها وجود ندارد؛ فقط جای گسست‌های انتقادی است.[۳۷]

همانطور که محمد بنّیس در مقدمه‌اش بر کتاب زخم و جراحت به اسم خاص خطیبی متذکر می‌شود، کل پروژهٔ خطیبی از یک تفکیک و تمایز میان «کالبد مفهومی و واقعی جامعه»[۳۸] آغاز می‌شود، که حرکتی معرفت‌شناختی را می‌رساند که توسط هیچ‌یک از منتقدین همطراز او پیشنهاد نشده است. او به تغییر و انتقالی بنیادی از یک تفکر مبتنی بر مفاهیم کلی و تئوری کلی‌نگر به تفکری که روی موارد خاص، تاریخی، و عینی، تمرکز می‌دهد، یعنی روی بشریت به مثابهٔ کالبد، روی «میل و آرزو» و «خوشی و لذت» به عنوان مقوله‌های محوری تحلیل، فرا می‌خواند[۳۹]. در نوع نوشتنی که خطیبی پیشنهاد می‌کند، مفاهیمی چون «تفاوت»، «حاشیه»[1]، و «دیگری» جایگزین هویت، مرکز، و تمامیت[2] می‌شود، و چشم‌انداز جدیدی، پیشرفته‌تر از چشم‌اندازهای پیشنهادی هر یک از دیگر منتقدین جدید، ارائه می‌گردد. بدین ترتیب، نقد او در بردارندهٔ رادیکالیسمی واژگون‌ساز است که در اکثر نوشته‌های نویسندگان رادیکال، ازجمله نوشته‌های چپ، وجود ندارد.

برخی مارکسیتهای عرب ادعا می‌کنند که اگر ما زیربنا و شیوهٔ قدرت را در کشورهای عربی تغییر دهیم، روبنای ایدئولوژیک هم دیر یا زود تغییر خواهد کرد. آنها بر این باورند که مارکسیسم تنها راه گریز از توسعه‌نیافتگی و سرکوب مذهبی می‌باشد. اما هنگامی که ما به طور دقیق

1- "margin"

2- totality یا کُلیّت

این ادعا را به آزمون می‌گذاریم، فوراً درمی‌یابیم که این مارکسیسم ساده شده تنها دوباره ما را به سوی الهیات هدایت خواهد کرد. مارکسیسم فقط زمانی می‌تواند بر الهیات غالب شود که مسألهٔ تفاوت، کانون تفکر اصیل در دنیا شود. تا این امر تحقق‌نیافته، ما باید مارکسیسم را تدریس نموده و با دقت فراوان آن را منتشر کنیم.[۴۰]

بیگانگی[۱] منتقدین جدید

ابن خلدون[۲]، «جامعه‌شناس» عرب قرون میانه، از وضع غم‌انگیز آموزش و یادگیری در زمان خودش (قرن پانزدهم) تأسف خورده و مشاهده زیر را اظهار می‌دارد: «چیز عجیب و غریب این است که این روزها اکثر محققان اسلامی [یعنی روشنفکران] غیر عرب هستند... آن تعداد قلیلی هم که عرب هستند فقط از نظر نسب و نژاد عرب هستند، زیرا آنها از نظر زبانشان و در تربیت و آموزششان، بیگانه و خارجی هستند»[۴۱].

این توصیف بسیار مناسب حال روشنفکرانِ دارای تحصیلات غربی است که من به آنها با عنوان منتقدین رادیکال یا مدرن یا جدید دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ اشاره می‌کنم[۴۲]. اکثر این روشنفکران را می‌توان به معنای مورد نظر ابن خلدون به عنوان «بیگانه» توصیف کرد؛ یعنی، آنها نه از نظر مذهب یا ملیّت، بلکه به علت فرهنگ و آموزششان ــ شیوهٔ متفاوت اندیشیدن، سخن گفتن و نوشتن‌شان ــ «بیگانه» هستند.

زبان منتقدین جدید، از صادق العظم و محمد آرگون تا عبدالکبیر خطیبی و محمد بنّیس، به این ترتیب هم به معنایی مَجازی و هم به معنایی واقعی، بیگانه است. به معنای واقعی، چون برای اکثر اعضای این گروه

1- foreignness

2- Ibn Khaldun

زبان اصلیِ بیان و گفتار انگلیسی یا فرانسه است؛ آنها حتی اگر تسلط کاملی بر زبان عربی داشته باشند (که البته بسیاری از آنها ندارند)، شیوهٔ اولیه و اصلی گفتمانشان از یکی از این دو زبان نشأت می‌گیرد. این دوگانگی زبانی پیامدهای فرهنگی و معرفت‌شناختی مهمی برای هویت منتقدین رادیکال و گفتمان انتقادی جدید دارد. این دوگانگی، هنگامی که به تفکیک و تمایز شدید میان فرهنگهای فرانسوی-لاتینی و انگلو-آمریکایی، از نظر خلق و خوی[1]، حساسیت و شیوه‌های تفکر و دیدگاه، توجه کنیم، بلادرنگ هویدا می‌شود. منتقدین جدید از طریق آموزش، تربیت، و تجربه‌شان در جهت یکی از این دو فرهنگ سوق پیدا کرده و جذب آن شده‌اند. در نتیجه و به خودی خود آنها دوگروه فرعی را تشکیل می‌دهند؛ یکی دارای جهت‌گیری آنگلو-آمریکایی، دیگری دارای جهت‌گیری فرانسوی، که با یکدیگر نه صرفاً به عنوان اعراب (یا مسلمانان) بلکه به عنوان روشنفکران دارای تربیت و تحصیلات فرانسوی یا آمریکایی ارتباط دارند: آنها به یکدیگر بر حسب «ترجمه‌هایی» که فرانسوی‌ها و انگلیسی-آمریکایی‌ها از یکدیگر به عنوان فرهنگ‌ها یا گفتمان‌ها یا متون به عمل می‌آورند، می‌نگرند. به عبارت دیگر، تا اندازهٔ زیادی این دوگروه فرعی با فرهنگها و سنتهای دیگر، ازجمله فرهنگ و سنت خودشان، از طریق دانش، روش‌ها، و مفاهیمی که دو فرهنگ غربی از طریق آنها خودشان را، یکدیگر را، و بقیهٔ دنیا را درک می‌کنند، ارتباط برقرار می‌کنند.[۴۳]

معنای مَجازی که براساس آن، زبانِ این‌گونه از روشنفکران عرب را می‌توان بیگانه تلقی کرد این است که نوع زبان عربی آنان (در نوشتن؛ چه

1- temper

متن خودشان و چه ترجمه) به سختی قابل درک است، نه‌تنها برای خوانندهٔ معمولی بلکه برای روشنفکر پدرسالار جدیدِ نوعی هم. آنچه درک زبان منتقدین رادیکال (مثلاً زبان خطیبی) را بسیار دشوار می‌سازد نه‌فقط واژگان و سبک خاص آن، بلکه ساختارهای منطقی و شکلی که در آنها آن زبان بیان و ادا می‌شود، نیز می‌باشد. در گفتمان جدید زمینه تغییر کرده است: لغات عربی آشنا دیگر معانی یکسانی ندارند، قالبهای سنتی مخلوط و از هم گسیخته شده‌اند، و عرف و آداب سبک‌شناختی معروف نادیده گرفته شده یا به فراموشی سپرده شده‌اند. در اینجا یک زبان عربی مدرن، حامل محتوایی جدید و تولیدکنندهٔ یک متن حقیقتاً انتقادی، شروع به ظهور نموده است. این زبان نو می‌تواند آنچه را که گونه‌های سنتی یا پدرسالار جدید آن (عربی کلاسیک و «روزنامه‌ای») نمی‌توانند امیدوار به انجام آن باشند، انجام دهد: باگفتمان غربی براساس شرایط خاص خودش روبرو شود و با آن به نحوی انتقادی ــ به‌گونه‌ای آشتی‌ناپذیر ــ در سطحی از برابری و همسنگی معرفتی، تعامل داشته باشد.

بنابراین ما باید به وضوح بین گروه روشنفکرانی که آنان را منتقدین جدید نامیده‌ایم و کلیت روشنفکران معاصر («تحصیلکرده») ــ شامل فارغ‌التحصیلان دانشگاههای به سبک غربی یا اروپایی و آمریکایی ــ تمیز و تفکیک قائل شویم. از پایان جنگ جهانی دوم، دهها هزار نفر از دانشجویان عرب در خارج تحصیل کرده و موفق به طی مدارج پیشرفته در علوم و علوم انسانی شده‌اند. اما می‌توان استدلال نمود که این «تحصیلکرده‌ها» در جهت‌گیری‌های فکری و «زبانیِ» اساسی‌شان تغییر نیافته باقی مانده‌اند، و به استثنای فراگیری تخصص‌های حرفه‌ای خاصی،

جهان‌بینی و شیوهٔ تفکر و پرورش پدرسالار جدیدشان را ــ به صورت محافظه کار، اصلاح‌طلب، یا سکولار آن ــ حفظ کرده‌اند.

در منتهی‌الیه دیگر آن، در درون گروه منتقدان جدید، اقلیت کوچکی از روشنفکرانِ اکثراً تبعیدی و جلای وطن کرده وجود دارند که کاملاً در محیط غربی‌شان فرو رفته‌اند یا کاملاً غربزده شده‌اند ــ بدون اینکه هویت یا تعهد درونی‌شان را از دست داده باشند. آنها موقعیت جداگانه‌ای دارند. اکثر این افراد متولد غرب یا بزرگ شده در آنجا هستند و تفکر و نطق و بیان مشخصاً غربی خاصی کسب کرده‌اند. از منظر آنان، که حقیقتاً شکاف و تقسیم فرهنگی و روانشناختی بین غرب و غیر غرب را پر می‌کنند، جامعه پدرسالار جدید یک تمامیت خارجی، و لذا امری قابل نزدیک شدن به آن از «بیرون» ــ «به طور عینی» و «به نحوی علمی» ــ به نظر می‌رسد. این اقلیت غربزده، همراه با بقیهٔ تبعیدی‌ها، که اکثراً در دانشگاههای اروپایی و آمریکایی تدریس می‌کنند، یک نیروی منتقدِ دارای نفوذ فزاینده را تشکیل می‌دهند. در حالی که روشنفکران تبعیدی مرحلهٔ اولیهٔ دورهٔ بیداری این امکان را نداشتند، این گروه اکنون ابزارهای مهم تأثیرگذار بر بحث‌ها در خارج و در میان اجتماع تبعیدی‌ها، و نیز در دنیای عرب را در اختیار دارند.

آنها همانند منتقدین جدید ساکن در جهان عرب، از نظر تعدادْ بزرگترین گروه در میان روشنفکران انتقادی جدید هستند، که اکثراً شامل فارغ‌التحصیلان دانشگاههای فرانسوی، آمریکایی، یا انگلیسی می‌شوند و دارای درک و فهمی قوی از روش‌شناسی‌ها و معضلات رشته‌های علمی خودشان (علوم اجتماعی و انسانی) هستند. کارایی خاص آنان از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: تسلط قوی بر «زبان» انتقادی جدید و زمینه

فکری آن، و نیز آشنایی نزدیک با منابع و سنتهای اسلام و ادبیات و تاریخ عرب. محدودیت آنان ناشی از شرایطی است که در آن به سر می‌برند ـ شرایط سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی مختص وضع موجود پدرسالار جدید معاصر، با محدودیتهای آن بر آزادی اندیشه و نقد.

تماس و ارتباط میان منتقدین جدید در جهان عرب و منتقدینی که در غرب زندگی می‌کنند از اواخر دهۀ ۱۹۷۰ به نحو قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته است. بین این دو گروه برخی اَشکال عینی همکاری رشد و تکامل پیدا کرده است؛ مثلاً، در تأسیس انجمن‌های حرفه‌ای مستقل و سازمانهای زنان و حقوق بشر، و گردهم‌آیی در کنفرانسهای پان‌عربی مختص بحث و گفتگو دربارۀ موضوعات فرهنگی و اجتماعی. هرچه این پیوندها قوی‌تر رشد می‌کند و شیوه‌های همکاری و سازماندهی همچنان افزایش می‌یابد، نقد جدید بیشتر و بیشتر به عنوان تهدیدی جدی برای گفتمان حاکم پدرسالار جدید جلوه می‌کند. اکنون اجازه دهید این تهدید و تأثیر احتمالی آن را بر نتایج اجتماعی و سیاسی ارزیابی نماییم.

نقد و خلاقیت

نخستین ملاحظه‌ای که باید در نظر بگیریم این است که منتقدین رادیکال را بیشتر باید به عنوان روش‌شناسان تلقی نمود تا به عنوان تئوریسین‌ها؛ زیرا آنها بیشتر درگیر ارتقا بخشیدن به یک رهیافت انتقادی بوده‌اند تا تدبیر و ابداع یک تئوری بدیع. بدین ترتیب، نقد رادیکال کارایی‌اش را آنقدر که از شیوه‌های مکتسبۀ تحلیل و تفسیر می‌گیرد، از کشف نمی‌گیرد. و لذا می‌توان نویسندگان و محققان عرب درگیر در نقد فرهنگی جدید را منتقدین درجه دو نامید، زیرا هیچ‌یک از آنان را نمی‌توان به درستی به عنوان یک مورخ، فیلسوف، جامعه‌شناس، یا منتقد ادبی حقیقتاً خلاق یا

بدیع تلقی نمود. حتی پیشرفته‌ترین محصول آنان هنوز به طور وسیعی منفی است؛ زیرا آنان متوجه مسأله‌سازی[1] موضوع مورد مطالعه‌شان هستند نه تئوری‌پردازی[2]. نظر به اینکه نقد و ترکیب[3] فاقد تفکر تئوری‌پردازی حقیقی است، نقد رادیکال، علیرغم تفاوت کیفی آن با همهٔ نقدهای پدرسالار جدید از آغاز دورهٔ بیداری، فقط نمایانگر نخستین مرحلهٔ خودآگاهی مستقل است.

نقد و انتقاد به خودی خود تنها می‌تواند نخستین سطح فرآیندی تلقی شود که سنتز یا ترکیب (چشم‌انداز مستقل، انسجام، وحدت) و خلاقیت و ابتکار (نگرش مستقل، تئوری بدیع، «فراتر رفتن») سطوح بالاتر آن را تشکیل می‌دهند، و جنبش انتقادی باید این سطوح را در برگیرد تا به خودآگاهی حقیقی و مستقل دست یابد. نمودار زیر سطوح تفکر آگاهانه را مشخص می‌کند.

مدرنیته (فعال)	**پدرسالاری جدید (واکنشی)**
نقد	سنت
سنتز یا ترکیب	وابستگی
خلاقیت و ابتکار	تقلید

بدین ترتیب، در نخستین سطح، جنبش انتقادی مرکب از نقدی دوگانه متوجه «خود» و «دیگری»، هر دو، در پروژه‌ای است که هدفش جابجا کردن گفتمان پدرسالار جدید، از طریق متلاشی کردن چارچوبهای غربی

1- *problematizing*
2- *theorizing*
3- synthesis

و پدرسالاری است که آن گفتمان در آنها قرار دارد. گام بعدی برقراری سنتز یا ترکیبی یکپارچه‌ساز، و سپس تدوین یک تئوری خلاق و ابتکاری، خواهد بود ــ در این دو سطح، بحث و مشاجرهٔ «خود» و «دیگری» وارد چارچوب مدرنیته می‌شود.

اما حتی در سطح (انتقادی) اولیه، منتقدین جدید با دشواری‌هایی روبرو هستند که به نظر نمی‌رسد قادر به حل آن باشند. به عنوان مثال، آنها با مقاومت و پایداریِ مقوله‌ها و کُدهای (نامشهود) غربی رویارو هستند، که در شیوه‌های تفکر و گفتار و بیان آنان رخنه کرده و مدل سرّی یا ضمنی خودارزشگذاری[1] آنان را فراهم می‌نماید. به نظر می‌رسد هیچ راهی برای دور زدن غرب وجود ندارد؛ غرب: «دیگریِ» آشتی‌ناپذیری که آنها درصدد متلاشی کردن و غلبه یافتن بر آن هستند ولی او دائماً به عنوان «فرهنگ مرجع» (دریدا) برمی‌گردد و خود را به مثابه امری معتبر و کارآمد از نظر جهانی و به طور عام و فراگیر جا می‌اندازد[۴۴]. بدین ترتیب، هگل و مارکس، دورکیم[2] و وبر، نیچه و فروید، آلتوسر و فوکو، قالبهای فکریی را شکل می‌دهند که نه‌تنها بر تفکر اروپایی حکومت می‌کنند بلکه همه‌تولیدات فکری در هر جای دیگر را مجذوب و تابع خود می‌نماید: فکر کردن می‌شود فکر کردن در قالبهای غربی. چه نوع نقدی می‌تواند جایگزین ادعاهای این تفکر عمومیت بخشنده به خود[3] گردد؟ کدام روش‌شناسی برای تاریخی کردن و محدود نمودن آن لازم است؟ چه نوع رهیافتی تعامل و مبادله با آن را، بدون آشتی‌ناپذیری یا فرودستی و تابعیت، ممکن می‌سازد؟

1- self-evaluation
2- Durkheim
3- self-universalizing

مشکل دیگری که جنبش انتقادی مدرن با آن مواجه است مربوط به مسأله «ترجمه و انتقال» می‌شود ــ انتقال یافتن از یک قالب فکری به قالبی دیگر، و قابل فهم ساختن یک نظام معرفتی بر حسب نظامی دیگر[۴۵]. این معضل را می‌توان با این سؤال تشریح نمود: چگونه می‌توان جامعه، تاریخ، تغییر و آگاهی را مستقلاً تئوریزه نمود؟ آیا این کار به وسیله مقوله‌های «ترجمه شده» ممکن است؟ یک سؤال دیگر: چه نوع درک و شناختی از طریق شهود و اشراق‌های[1] وام گرفته یا اکتسابی به دست آمده است؟ چگونه، مثلاً، می‌توان مارکس یا دریدا را «به عربی» درک نمود؟

ترجمه و انتقال (گفتمان غربی) با این ترتیب، به نوبهٔ خود در برگیرندهٔ یک از خود بیگانگی دوگانه، زبانی و از نظر قالب فکری، می‌باشد. از خود بیگانگیِ زبانی را می‌توان به مثابه تضاد یک زبان کلاسیک بازتولید کننده متنِ مدرن استنباط نمود. از طرف دیگر، مسألهٔ مربوط به قالب فکری در عدم امکان‌پذیریِ نهاییِ همخوانیِ کامل بین نظام‌های معرفتی مختلف نهفته است. در اینجاست که این سؤال گیج کننده و معماآمیز مطرح می‌شود: یک بیگانهٔ[2] زبانی و فرهنگیِ قرائت کنندهٔ متن غربی از بیرون بودن، به چه معنی است (چیست)؟[۴۶] با این مسأله غامض و دووجهیِ محوری همواره به دو شیوهٔ اساساً متفاوت برخورد شده است: از موضع دنیاگرایانه و از موضع سنت‌گرایانه. در حالی که اولی بر تأیید و اثبات مقوله‌هایی از گفتمان غربی نظیر «عقل»، «علم»، «بشریت»، یا «دموکراسی» اصرار می‌ورزد، دومی گفتمان بیگانه را کلاً رد نموده و بر جایگزینی آن توسط متن سنتی پافشاری می‌کند. هیچ‌کدام از

1- intuitions
2- outsider

آنها قادر به غالب آمدن بر بیگانگی اساسی گفتمان غربی نیستند.

ممکن است اینطور باشد که فقط موضعگیری‌های رادیکال، شبیه آنچه توسط موضع سنت‌گرا، البته در جهتی مخالف، پیشنهاد می‌شود ـ یعنی غوطه‌ور شدن تام و تمام در گفتمان غربی ـ بتواند درک و فهم متن بیگانه را از درون عملی و ممکن سازد، و بدین ترتیب به واقعیت پدرسالار جدید، نه به عنوان یک «دیگری» بیگانه و نه به عنوان یک «خود» تدافعی، (یعنی نه از موضع وابستگی خارجی و نه از موضع تسلیم داخلی)، بلکه به مثابهٔ یک واقعیت در خود و برای خود، نزدیک شود. من فکر می‌کنم این نوع گسست وسیعاً همان چیزی است که منتقدان جدید، که علاقه‌مند به ساخت‌شکنی گفتمان پدرسالار جدید هستند، هدف قرار داده‌اند. با وجود این، تاکنون نوشته‌های آنان بی‌ربط و گسیخته و ناکامل باقی مانده و فاقد یک ویژگی منسجم و سیستماتیک است. از یک نظر این نوشته‌ها به وسیله ملاحظاتی شکل گرفته که نه‌تنها به فرهنگ و جامعهٔ خودشان مربوط است، بلکه همچنین به زندگی و بقای حرفه‌ای در محیط‌های بیگانه مربوط می‌شود. در حالی که به این موضوعات می‌توان «از نظر سیاسی» به وسیله منتقدان ساکن در کشورهای عربی نزدیک شد، همکاران غربزده و تبعیدی آنان ممکن است به همان موضوعات به شیوه‌های «عینی» یا «تئوریک»، در چارچوب تفکر «عام و جهانی» غربی بیش از چارچوب سیاست و تعهد، نزدیک شده و آنها را دریابند.

مشکل دیگر از شیوهٔ آموزشی[1] گفتمانِ خودِ منتقدین جدید (که در دنیای عرب و خارج از آن، هر دو، زندگی می‌کنند) ناشی می‌شود، که لزوماً افق تئوری را اغلب با تحمیل ملاحظات تجویزی محدود می‌کند.

1- didactic

چنین ممارستی نه‌تنها تئوری را به سمت انطباق و سازگاری با اهداف عملی (به آنچه جیمسون «افق سیاسی محدود» می‌نامد) سوق می‌دهد، بلکه همچنین خطرات از دست دادن قوه دید ناشی از فرمول‌بندی‌های تئوریک مناسب را، زمانی که این فرمول‌بندی‌ها به حوزه‌هایی ورای ملاحظات و اهداف عملی یا سیاسی ارجاع داده می‌شوند، در بر دارد.

ظاهراً تفکیک و تمایز میان رهیافتهای «تجویزی» (آموزشی) و «عینی» هرگز آنقدر که در میان روشنفکران و اقشار «تحصیلکرده» پدرسالار جدید غایب یا بی‌اهمیت بوده، فی‌نفسه غایب یا بی‌اهمیت نبوده است؛ همان روشنفکران و تحصیلکردگانی که همواره تصور می‌کنند مفاهیم، رویه‌ها، و تئوری‌های عام‌گرایانهٔ غربی را می‌توان به سادگی، به همان طریق که کالاها و تولیدات غربی منتقل می‌شود ــ به طور گزینشی و از روی اراده و خواست ــ انتقال داد. به نظر می‌رسد آنها قادر نیستند ضرورت جدایی حیاتی میان وضع مادی و اقتصاد روانی گیرندگان و شرایط تولید فرهنگی نظام‌های مفهومی وارد شده توسط آنان را دیده و درک کنند. از طرف دیگر، منتقدین رادیکال نو گرچه کاملاً از این تفکیک و تمایز آگاه هستند، ولی هنوز مجبورند به پیامدها و ملزومات آن اشاره کنند. این شکاف، مثلاً، در آنجا آشکار می‌شود که لحن آنان سخنورانه و خطابی است و آنها بیشتر علاقه‌مند به جا دادن مفاهیم و روشهای وام گرفته شده در گفتمانشان هستند تا تبیین کردن و پی‌ریزی نمودن این گفتمان در عبارات «عربی» قابل فهم. بدین ترتیب، به عنوان مثال، باستان‌شناسی فوکویی جابری، نشانه‌شناسی بارتزی خطیبی و ساخت‌شکنی دریدایی بنّیس متمایلند مستقیماً در زبان جدید بدون «ترجمه و انتقال» صحیح، جا داده شوند ــ واقعیتی که سبب محدود شدن

این دایرهٔ انتقادی گشته و گرایش به قالبهای غربی تفکر و تفسیر را تشویق می‌کند.

در نتیجه گیری، من شاید باید چند کلمه‌ای دربارهٔ نقش نقد ساختارگرا و پساساختارگرا بگویم، که شاید در جنبش کنونی نقد رادیکال عرب قاطع‌ترین و نافذترین نقد باشد. اهمیت این چشم‌انداز در کارایی ویران‌کننده‌اش در تضعیف جایگاه‌های ممتاز از درون گفتمان پدرسالار جدید، در جابجا کردن اقتدار تک‌صدایی، در گشودن باب کثرت‌گرایی حقیقی، در تصدیق و شناسایی جایگاه محرومین و تحقیرشدگان (اقلیتها، زنان)، قرار دارد. اما این پروژه طرف دیگری دارد که از محدودیتهای خاصی در زمینه ایدئولوژیک و سیاسی عربی رنج می‌برد.

اولاً، جهت‌گیری همه‌جانبه و شکل‌گرایانهٔ ساختارگرایی و ساخت‌شکنی متمایل به قطع کردن و بستن ربط و مناسبتهای سیاسی و عملی و تمرکز روی زبان و متن بنیادی[1] می‌باشد، که بدین ترتیب خطر اجتناب کردن از توجه به واقعیت سیاسی را در بر دارد. اگر این اقدام مهم در حد یک موضعگیری انتزاعی متوقف بماند، نام بردن از ستمدیدهٔ، در حاشیه نگهداشته شده و تحقیر شده، چه موضوعیتی دارد؟ باید متذکر شد که اگر بستر یک جامعهٔ از نظر نهادی تمرکزیافته (مثل فرانسهٔ دریدا) نیاز به یک نیروی محرکهٔ تمامیت‌زدا[2] دارد، آن نیروی محرکه اهمیت خود را در جایی مثل جامعه پدرسالار جدید عربی، که برعکس بستر آن نیاز به یک حرکت کلیت‌بخش[3] (یکپارچه کردن مخالفتهای جزء جزء و متفرق) دارد، از دست می‌دهد[۴۷]. در مورد «آنارشیسم» نیز مطلب بر

1- textuality
2- a detotalizing thrust
3- totalizing

همین منوال است. اگر، در بستر جامعه صنعتی متأخر، آنارشیسم پساساختارگرا وهم و خیالِ بازی آزادی و تکثر را فراهم می‌کند، نیاز اولیه و اصلی در جامعهٔ پدرسالار جدید اقتدارگرا از شوق و میل آنارشیسم در بازی‌های ساخت‌شکن فراتر می‌رود ــ آنطور که مثلاً توسط خطیبی و بنّیس اجرا می‌شود. بدون یک تئوری جامع، نقد ساخت‌شکن پروژهٔ متفرق و پراکنده‌ای می‌شود که قادر به ارائه هدف و مقصد سیاسی روشنی نیست. این وضع و حالت غیر سیاسی، گرچه گریز از سانسور مستقیم و سخت‌گیری‌های مادی قدرت پدرسالار جدید را ممکن می‌سازد، به طور حتم نقد ساخت‌شکن را بیشتر و بیشتر به سمت یک «ایدئولوژی میل و آرزوی» فردگرایانه و دور کردن از یک ایدئولوژی جمعی مبارزهٔ اجتماعی و سیاسی سوق می‌دهد. نکته آخر اینکه چگونه یک نقد اصیل که در بستر اجتماعی سرکوب، هیجان و اضطراب، و تحول و انقلاب صورت می‌گیرد، از مقولهٔ تمامیت یا کلیّت فاصله می‌گیرد (کاری که نقد ساخت‌شکن انجام می‌دهد): تاریخ، جامعه، مردم، طبقه، ملت؟ به بیانی خاص، چگونه ممکن است بدون داشتن رهیافتی منسجم از تاریخ و جامعه با پدیدهٔ فراگیر پدرسالاری جدید برخورد کرد؟ بنابراین، جای تعجب نیست اگر گاهی حتی برخی از تند و تیزترین منتقدین جدید، در جایی که انقلاب سیاسی به عنوان ضرورتی بی‌قید و شرط نمایان می‌شود، ظاهراً عرصه را خالی می‌گذارند.

۹ـ مرحلهٔ نهایی

تفوق خرده‌بورژوایی

ربع سوم قرن بیستم (دورهٔ پس از استقلال) شاهد رشد و کمال فرآیندی اجتماعی بود که ریشه‌هایش در دورهٔ بین دو جنگ بود: تبدیل جامعهٔ پدرسالار جدید به جامعه‌ای توده‌ای[1]. اینک ساختار اجتماعی جامعهٔ پدرسالار جدید خصیصهٔ توده را به خود می‌گرفت ــ با این حال، نه توده‌ای مرکّب از پرولترها یا کارگران و دهقانان به معنایی روشن[1]، بلکه مرکّب از آمیزه‌ای بی‌ریخت و ترکیب که به بهترین وجه در اظهارات لنین دربارهٔ روسیهٔ تزاری پیش از انقلاب بیان و ادا شده؛ جامعه‌ای انتقالی در مرحلهٔ تجزیه و از هم پاشیدگی داخلی: «مردم وجود ندارد؛ ولی تودهٔ مردم وجود دارد.»

در جامعهٔ پدرسالار جدید عرب، این «تودهٔ مردم»، این ساختار اجتماعی بدون تفکیک و تمایز طبقاتی یا آگاهی طبقاتی مشخص، نتیجهٔ

1- a *mass* society

تفوق خرده‌بورژوایی بود. تا ۱۹۷۰ خرده‌بورژوازی به قدر کافی از نظر اندازه و اهمیت رشد کرده بود که جایگاه مرکزی حیات سیاسی و اجتماعی را اشغال نماید. دو طبقهٔ دیگر، یعنی بورژوازی و طبقهٔ کارگر، توسعه نیافته باقی ماندند: یعنی هیچ کدام به صورت طبقات تمام عیارِ توانایِ به دست گرفتن یا حفظ سلطهٔ سیاسی یا اجتماعی، توسعه نیافتند.[۲]

طبقه کارگر هرگز از تأثیرات توسعهٔ وابسته خلاص نشد و کوچک و ضعیف، هم در ساختار و هم در نفوذ سیاسی، باقی ماند. توسعه‌نیافتگی طبقه کارگر و بورژوازی همچنین به طور نزدیکی با فرآیند شهرنشینی مورد اشاره در بالا پیوند دارد، که قدرت خرده‌بورژوازی را تقویت نمود و آن را به سلطه و تفوق اجتماعی و سیاسی رساند[۳]. عاملی قاطع در این فرآیند مقاومت و پابرجایی کشاورزی معیشتی (حتی پس از مطرح شدن اصلاحات ارضی) است که مهاجرت به شهرها را بسیار افزایش داد ــ با متورم شدن صفهای بیکاران و نیمه شاغلان، و همانقدر مهم، زنده نگهداشتن ارزشها و سنتهای فرهنگ شفاهی روستایی که مانع شفافیت و تبلور یک فرهنگ یا آگاهیِ به درستی پرولتاریایی گردید.[۴]

شناخت ماهیت و نقش خرده‌بورژوازی پدرسالار جدید برای رسیدن به درکی درست از توسعه‌های اجتماعی و سیاسی در دورهٔ پس از استقلال اهمیت اساسی دارد. به یاد بیاورید که خرده‌بورژوازی، آنطور که هم در شهر و هم در روستا ریشه گرفت، درواقع طبقه‌ای دو رگه است که از نظر فرهنگی و اجتماعی با ریشه‌های دهقانی و بورژوایی‌اش پیوند دارد و به نوعی محصول تاریخی شرایط وابستگی خارجی و داخلی است. از نظر اقتصادی، خرده‌بورژوازی طبقه‌ای غیر مولّد است که قویاً جهت‌گیری به سمت سرمایه‌داری مصرفی دارد[۵]. جایگاه این طبقه در

فرآیند تولید، حاشیه‌ای و طفیلی‌وار[1] است و ارزشها و روابط اجتماعی آن سنتی هستند، که تا حدودی مُبیّن حالت دوسودایی ایدئولوژیک و جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی بی‌ثبات آن می‌باشد. منش و خلق و خوی پدرسالار جدید در هیچ کجا قوی‌تر یا روشن‌تر از خرده‌بورژوازی تجلّی نیافته است: در این طبقه به طور همزمان همهٔ تضادهای پدرسالاری جدید تبلور و برجستگی یافته‌اند ـ تضاد بین سنت و مدرنیته، مذهب و دنیاگرایی، سرمایه‌داری و سوسیالیسم، تولید و مصرف. هیچ‌یک از این تضادها نمی‌تواند راه حلی در این فرهنگ بیابد؛ فرهنگی که به نظر می‌رسد به نحوی بی‌پایان شرایط کشمکش و منازعه و ضعف و ناتوانی را به وجود می‌آورد که آن را آشکارا به فروپاشی گریزناپذیر می‌کشاند.

جهش و پیشرفت بزرگ سیاسی خرده‌بورژوازی، که در دههٔ ۱۹۵۰ با به قدرت رسیدن افسران نظامی جوان و احزاب ناسیونالیستی ایدئولوژیک رُخ داد، دورهٔ لیبرالیسم و اصلاح را به پایان برد و عصر موسوم به «انقلابی» توسط ایدئولوگ‌هایش را به راه انداخت. از بورژوازی تجاری و زمیندار سلب مالکیت شد و از قدرت سیاسی منفصل گردید (و به تعداد وسیعی از کشور اخراج شد)، در حالی که اقشار پرولتاریایی و نیمه پرولتاریایی جذب نظام اجتماعی جدید شدند و به آن خصیصه‌ای توده‌ای بخشیدند. به طور تدریجی‌تر، نخبگان فکری قدیم به تحصیلکردگان[2] خرده‌بورژوازی جدید که اکنون بر صحنه فرهنگی، هم در سطح «فرهنگ بالا و عالیه» و هم در سطح توده‌ای، مسلط شده بودند، راه دادند و جای خود را به آنان دادند[٦]. اما ما نخست باید به طور مختصر به دستاوردهای اجتماعی و سیاسی خرده‌بورژوازی به عنوان

1- parasitical
2- intelligentsia

یک طبقهٔ حاکم در «عصر انقلابی» توجه کنیم.

«انقلاب» خرده‌بورژوایی

زمانی که خرده‌بورژوازی به قدرت رسید، دست‌کم در گفتار و سخن، چیزی کمتر از تغییر شکل تام و تمام جامعه را هدف قرار نداد. به طور عمده در هر مورد رهبری جدید عزم خود را برای سوسیالیسم، وحدت، و استقلال (جهت پایان دادن به همهٔ اَشکال وابستگی) اعلام کرد. همهٔ رژیم‌های «انقلابی» مسیر غیر کاپیتالیستی نوسازی را اتخاذ کردند، که معنی‌اش رد مدلهای کاپیتالیستی مورد حمایت نظریه‌پردازان غربی و دنبال کردن مدلی سوسیالیستی بود. بدین ترتیب در دهه‌های حساس ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ جامعه پدرسالار جدید شاهد دو رهیافت رقیب نسبت به تغییرات اجتماعی و سازماندهی سیاسی بود: «انقلابی» و محافظه‌کار. رویکرد انقلابی غالب بود و به نظر می‌رسید که نماینده موج آینده، یا دست‌کم نیروی پرخاشگر ایام، است. شکست اقتصادی و اجتماعی انقلاب تا اوایل دهۀ ۱۹۷۰ به پیروزی سرمایه‌داری و شیوهٔ توسعهٔ آن منجر نشد (انقلاب همچنین در نیل به «نوسازی» کاپیتالیستی ناموفق بود)، بلکه به حاد شدن تضادهای جامعهٔ پدرسالار جدید و سرعت گرفتن روند تضاد و منازعهٔ داخلی انجامید. چرا و چگونه این شکست اتفاق افتاد؟

از نظر افسران جوان (و همدستان سیاسی ایدئولوژیک آنان) مسیر کاپیتالیستی نوسازی اصولاً غیر قابل قبول بود. آنها حکم و رأی آن مسیر مبنی بر «اکنون رشد، بعداً توزیع مجدد» را به نفع یک استراتژی انقلابی که شعارش عبارت بود از، «ابتدا ساختار اجتماعی را درست کنید»[۷] رد می‌کردند. آنها به واسطهٔ ترس از استعمار نو، که به تازگی در جا انداختن خشونت‌بار اسرائیل در خاک عربی تجسم یافته بود، به

واسطهٔ قطب‌بندی خاورمیانه بین دو ابرقدرت، و به وسیلهٔ یک ایدئولوژیِ دارای جهت‌گیری به سمت اهداف وحدت، استقلال، و عدالت اجتماعی، به آن طرز تلقی متمایل و واداشته شده بودند. طبقهٔ حاکم جدید برخاسته از زمینه‌های روستایی و شهرک‌های اکثراً محروم یا محدود، که هیچ‌گونه منافع تجاری که از آن حمایت بکنند نداشتند (آنطور که بورژوازی قدیم داشت)، برابر گرفتن احساس حقارت ملی، استثمار اقتصادی، فقر و غیره را با سرمایه‌داری، لیبرالیسم، و ایدئولوژی محافظه‌کارانه، آسان یافتند. با این حال، نه مارکسیسم و نه کمونیسم شرقی هیچیک خود را به عنوان یک نظام یا ایدئولوژی جایگزین ارائه نکرد. «انقلاب» به حالت روزمرهٔ عادی برگشت و تبدیل به رژیم عربی دیگری گردید؛ رهبری نظامی- سیاسی- بروکراتیک جدید به صورت یک طبقه بالای جدید شکل گرفت، و جامعهٔ نو خود را بیشتر به سمت مصرف سوق داد تا به سمت سوسیالیسم، و بیشتر جذب ماتریالیسم غربی و سرمایه‌داری مصرفی شد تا جذب سوسیالیسم روسی یا جهان سومی. «انقلاب» بیشتر و بیشتر خود را در حال فرو رفتن و لغزیدن در اعمال و رویه‌های غیر سوسیالیستی و کاپیتالیستی و سرکوب سیاسی یافت.

با وجود این، برای مدتی پیشروی به سوی یک شکل از دگرگونی سوسیالیستی، بی‌خطر به نظر می‌رسید؛ تا نیمهٔ دههٔ ۱۹۶۰ چهار کشور از مهمترین کشورهای جهان عرب، یعنی مصر، سوریه، عراق، و الجزایر ــ با بیش از ۸۵٪ جمعیت و در اختیار داشتن اکثر منابع طبیعی و استراتژیک منطقه ــ که به راه سوسیالیستی (یا دست‌کم غیر کاپیتالیستی) و به بیطرفی مثبت[1] تعهد داشتند، ظاهر شدند. اهمیت این موقعیت چنان

1- positive neutrality

بود که کشورهای «سوسیالیستی» عرب را از دید شوروی (سابق) برای آیندهٔ جهان سوم از کوبا یا ویتنام مهمتر می‌ساخت. به عنوان مثال، وی. سولودوونیکوف[1] و وی. بوگوسلوسکی[2]، که در اوایل دهۀ ۱۹۷۰ می‌نوشتند، دستاوردهای عبدالناصر را به عنوان تأیید و تصدیق متقاعدکنندهٔ نظرات لنین دربارهٔ دگرگونی سوسیالیستی کشورهای استعمارزدهٔ آسیا و آفریقا توصیف کردند.

> جمهوری عربی مصر جایگاه خاصی در میان کشورهای در حال توسعهٔ شرق که راه توسعهٔ مترقی را آغاز کرده‌اند و بنا کردن جامعه‌ای سوسیالیستی را به عنوان هدف کلی همهٔ تغییرات اقتصادی-اجتماعی عمیق اعلام نموده‌اند، دارا می‌باشد. مصر نخستین کشور در میان کشورهای خاور میانه و آفریقا بود که زنجیرهای استعمار را پاره کرد. پیروزی ۲۳ جولای ۱۹۵۲ نیروهای انقلابی ملی به رهبری ناصر، نشانگر آغاز انقلابی ضد امپریالیستی و ضد فئودالی بود که بر همه جوانب زندگی در این کشور عربی تأثیرگذار بود.[۸]

تئوری رشد غیر سرمایه‌داری از این عقیدهٔ لنین ناشی می‌شد که کشورهای عقب‌ماندهٔ آسیا و آفریقا در عصر امپریالیسم می‌توانند بدون آنکه مرحله سرمایه‌داری را طی کنند و از آن راه بروند، به سوسیالیسم رسیده و در آن مسیر پیشرفت نمایند. این تئوری حرکتی دارای سه مرحله اساسی را در نظر می‌گرفت: در نخستین مرحله، «آزادی‌بخشی ملی»، استقلال ملی را جایگزین سلطه خارجی می‌کند؛ در مرحلهٔ دوم، دگرگونی «ملی-دموکراتیک»، و توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی به دموکراتیزه شدن

1- V. Solodovnikov

2- V. Bogoslovsky

رهبری و برپا کردن نهادهای سوسیالیستی می‌انجامد؛ و در سومین مرحله، یعنی «انقلاب سوسیالیستی»، دگرگونی ملی ـ دموکراتیک به یک انقلاب سوسیالیستی گسترش می‌یابد[۹].

لنین اینطور فرض می‌کرد که برای انتقال موفقیت‌آمیز به سوسیالیسم چهار شرط اساسی می‌بایست تأمین شود: (۱) نقشی ویژه برای دهقانان و حزب کمونیست، (۲) یک نقش مترقی برای دموکراتهای ناسیونالیست، (۳) تحولِ (در مرحله‌ای بعدی) احزاب دموکراتیک ملی به احزاب مارکسیستی، و (۴) تسریع مداوم رشد غیر سرمایه‌داری.[۱۰]

اما تا دههٔ ۱۹۷۰، به خلاف این انتظارات، روشن شده بود که پروژهٔ سوسیالیستی، که توسطِ رهبری خرده‌بورژوای «انقلابی» آغاز شده بود، در هیچ‌یک از جنبه‌هایش اجرا و محقق نمی‌گردد. سوسیالیسم بر مبنای مدل لنینیستی در هیچ کجا احتمال نمی‌رفت ریشه بدواند مگر در یمن جنوبی [سابق] (یکی از کم‌جمعت‌ترین و محروم و منزوی‌ترین کشورها در جهان عرب)[۱۱].

با نگاهی به گذشته علل این شکست روشن می‌شود و می‌توان به صورت زیر مختصراً آنها را مطرح نمود:

۱ ـ تجزیه و چندپارگی اقتصادی و اجتماعی دنیای عرب پدرسالار جدید. آنچه تئوری ناسیونالیستی یا اندیشهٔ مشتاق و آرزومند صراحتاً مفروض می‌گرفت ــ سرزمین پدری عربی واحد، ملت عربی متحد ــ توسط عمل سیاسی و واقعیت اقتصادی، و با حاکمیت دولت و اولویت دادن به منافع دولتی نسبت به منافع پان‌عربی، چه توسط رژیم‌های محافظه‌کار یا رژیم‌های «انقلابی»، نفی شده بود.

۲ ـ در معرض مداخلهٔ نظامی مستقیم توسط قدرتهای غربی و اسرائیل

بودن ــ مثلاً، مصر تحت رهبری ناصر ــ و آسیب‌پذیری این دولتها، در نتیجهٔ تفرقه و قطب‌بندی‌ها، (به ویژه دولتهای «انقلابی») و ظهور پایگاه‌های نظامیِ از نظر اقتصادی خردکننده و از نظر سیاسی مسلط در کشورهای محوری عربی.

۳- پراکندگی و انزوای نسبی اکثریت مردم، و بیگانگی آنها نسبت به دولت و هر شکلی از مشارکت سیاسی ــ به ویژه جمعیت روستایی و قبایل نیمه صحرانشین. این شرایط مناطق روستایی را تا حدودی از بسیج و تلقین عقیدهٔ[1] مؤثر توسط ایدئولوژی ناسیونالیستی یا چپ دور نگه می‌داشت.[۱۲]

۴- توسعه‌نیافتگی تئوریک و سیاسی مارکسیسم عربی.

۵- سوء استفاده از قدرت نفتی (مثلاً، برای افزایش و تقویت حاکمیت دولتی نسبت به پان‌عربیسم) و تأثیر فوق‌العاده شکنندهٔ آن بر اقتصاد سیاسی جهان عرب.

عامل ذهنی

ویژگی خرده‌بورژوازی پدرسالار جدید را واضح‌تر از همه جا می‌توان در شیوه‌های رفتار و ایستارِ نوعیِ نخبگان حاکم، رهبران سیاسی، ایدئولوگ‌ها، بروکراتها، افسران ارتش، و تکنوکراتهای مربوط به آن، که بر حیات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی مسلط هستند، مشاهده نمود. این ساختارهای رفتاری و ایستاری، به صُوَر گوناگون، تجلیات فرهنگ شفاهی و تک‌صدایی رژیم‌های خرده‌بورژوای پدرسالار جدید هستند.

1- indoctrination

به عنوان نمونه، کار که در زندگی روستایی محوریت دارد، جای چندانی در این عمل و رویهٔ نخبگان ندارد: کار هیچ معنی مهمی از نظر اخلاقی یا اجتماعی ندارد، نه انجام وظیفه است و نه وسیله کامرواکردن و عینیت‌بخشی به خود و خویشتن[1]. از نظرِ مثلاً بروکرات نوعی، محل کار (ادارهٔ شخص) چیزی بیش از امتداد مکان معاشرت و آمیختن با مردم[2] و آسودگی و استراحت[3] نیست. تفاوت کیفی اندکی بین آنچه در اداره می‌گذرد با آنچه در تالار، اتاق نشیمن یا دیوان می‌گذرد، وجود دارد. در همهٔ این مکانها از میهمانان پذیرایی می‌شود و آنها را سرگرم می‌کنند و قهوه و چای برایشان فراهم می‌کنند، و از مکالمهٔ دلپذیری در اوقات فراغت بهره‌مند می‌شوند. این فقط یک الگوی رفتار محلی نیست، بلکه یک عمل و رویّهٔ به طور نهادی تجسم‌یافته و از نظر اجتماعی رایج است. بدین ترتیب بروکراسی ــ در حکومت، ارتش، آموزش، تجارت ــ یک رویه و نمای خارجی نوسازی شده را برجسته می‌کند، اما از نظر داخلی ساختار آن اساساً پدرسالار است، که از طریق سیستم مجهزی از روابط شخصی، خویشاوندی، و خدایگان‌گرایی به آن روح دمیده می‌شود و زنده است. اینها همگی نهادهای پدرسالار جدید هستند.

در این فرهنگ ملاحظات شخصی همیشه بر منافع نهادی اولویت پیدا می‌کند؛ بین دنیای خصوصیِ (خانواده یا خود) و اجتماعی یا جامعه، ارزشها و اهداف دنیای خصوصی همیشه تقدم دارد. گرچه خیر اجتماعیِ (جامعه، سرزمین پدری) در منظر عمومی به عنوان بالاترین آرمان یا هدف قلمداد می‌شود، در عمل اجتماعی واقعی آن خیر کمتر به عنوان

1- self-fulfillment and objectification 2- sociability

3- relaxation

عامل محرک درونی وجود دارد. ابراز وجود[1]، امنیت شخصی، و تعقیب نفع خصوصی، انرژی اندکی (غیر از شفاهی و لفظی) برای خدمت به خیر عمومی یا انجام وظیفهٔ اجتماعی باقی می‌گذارد. سروری و خدایگان‌گرایی، چون بر مبنای ترس و حرص و آز است، خودپرستی[2] و عیب‌جویی و بدگمانی به وجود می‌آورد، که خود تقویت‌کنندهٔ سیستم اطاعت، انفعال و تسلیم می‌باشد. زمانی که کار شایسته و عملکرد درست اکثراً مورد توجه و تصدیق قرار نمی‌گیرد و پاداشی در بر ندارد، و زمانی که پیشرفت کردن و مورد توجه و تأیید بودن بستگی دارد به روابط شخصی، پیوندها و روابط، و پشتیبانی به موقع به جای صلاحیت و شایستگی، کارایی، سختکوشی و کار جدی، یا فداکاری و از خود گذشتگی، کار خودجوش و عاری از نفس‌پرستی چه موضوعیتی می‌تواند داشته باشد؟ آیا تعجبی دارد اگر تحت این شرایط، استراتژی گسترش پیوندها و ارتباطات به موقع و سرمایه‌گذاری روی روابط و پیوندهای شخصی، به نظر عاقلانه‌تر و مؤثرتر از هر میزان کار یا اکتساب برسد؟ در این دنیای خرده‌بورژوای پدرسالار جدید آنچه فرد هست از آنچه او انجام می‌دهد یا خلق می‌کند ناشی نمی‌شود، بلکه از جایگاهی که فرد اشغال می‌کند، عنوانی که فرد با خود همراه دارد، پیوند یا حمایتی که فرد از آن برخوردار است، مشتق می‌شود. ادارهٔ دولتی یک امتیاز است و خدمات عمومی یک لطف و مساعدت؛ همانطور که عبداله لاروئی می‌نویسد:

> ادارهٔ دولتی یک امتیاز (است) نه جایگاه خدمات عمومی. روابط رسمی و اداری بر مبنای صدقه و خیرات و وفاداری می‌باشد... و رفتار مقامات

1- self-assertion
2- egoism

دولتی در برخورد با افرادی که خواستار خدمات اداری‌شان هستند از طریق ملاحظات خصوصی تعیین می‌گردد.[۱۳]

مشاهدهٔ اینکه چرا همکاری و تلاش جمعی به سختی حاصل می‌شود، یا چگونه تحت این شرایط انرژی اجتماعی به جای آنکه در کنش هدفمند تمرکز یابد، به سمت نفع شخصی منحرف می‌شود یا به شایعه‌پراکنی، توطئه‌چینی، یا خشونت ناگهانی، کشانده می‌شود، دشوار نیست.

به جرأت می‌توان ادعا کرد که شکست انقلاب نتیجه‌ای گریزناپذیر بود. هیچ راهی برای ناسیونالیسم خرده‌بورژوا برای بسط یافتن به سمت مارکسیسم[۱] وجود نداشت. یک رهبری مردد و از نظر ایدئولوژیک دمدمی مزاج و دوسودایی نمی‌توانست دگرگونی اجتماعی رادیکال را عملی و اجرا کند. حتی در «انقلابی»ترین رژیم‌ها توده‌ها از نظر سیاسی از خود بیگانه و از نظر اجتماعی محافظه کار باقی ماندند. به جای تعقیب تئوری رهبری مارکسیستی[۲]، آنها تلقی پدرسالار جدید خاص خودشان را از سوسیالیسم فرمول‌بندی و تنظیم کردند که در مقابل ایدهٔ طبقه و تضاد طبقاتی مقاومت می‌کرد و آن را با ایدئولوژی وحدت ملی و همزیستی هماهنگ بین طبقات تحت لوای حاکمیت خیراندیش رهبر (پدر، پاتریارک)، جایگزین می‌نمود.[۱۴]

ملت به مثابهٔ خانواده، استعاره‌ای بسیار عزیز و گرامی برای حکام عرب ــ انقلابی، محافظه کار، و نیمه قبیله‌ای به یکسان ــ مدل فوق ایدئولوژیک اقتدار، مشترک در همهٔ رژیم‌های پدرسالار جدید،

---

۲ و ۱ـ مؤلف آشکارا از مارکسیسم جانبداری می‌کند و لذا نقدهای قبلی خود را مخدوش می‌نماید. (م)

صرفنظر از ایدئولوژی یا نظام اقتصادی-اجتماعی آنها، است. بسیج کردن توده‌ها در رژیم‌های انقلابی همانقدر دشوار یا غیر ممکن بود که در رژیم‌های محافظه‌کار؛ روابط عمودی اقتدارگرایانهٔ یکسانی در همه جا وجود داشت که مانع یکپارچگی اجتماعی حقیقی می‌شد و اکثریت مردم را در خارج از مسیر اصلی حیات سیاسی و اجتماعی نگه می‌داشت. تا اواخر دههٔ ۱۹٦۰ تفاوتهای ساختاری متمایزکنندهٔ رژیم‌های انقلابی از رژیم‌های محافظه‌کار یا غیر انقلابی تقریباً حل شده بود. رژیم‌های خرده‌بورژوای «انقلابی»، مثل جوامع محافظه‌کار، از نظر اقتصادی و سیاسی در گروههای اجتماعی متمایز، قشربندی شده بودند، که طی آن در قشر بالایی یک گروه نخبه اقلیت قدرت و ثروت را در دست داشتند. یک قشر میانی نازک و یک تودهٔ گسترده در پایین، با لایه‌های در برگیرندهٔ اکثریت فقیر و محروم و فاقد قدرت نیز بودند. پایین‌ترین لایه‌ها مرکب از توده‌های روستایی و شهریِ از خود بیگانه شده بود که در جوامع «انقلابی» و غیر انقلابی به یکسان ساکن بودند. در رأس همه، روابط اجتماعی پدرسالاری جدید، به ویژه خدایگان‌گرایی ، در همه جا حاکم بود.

جای تعجب ندارد که نه شیوهٔ سوسیالیستی نوسازی و نه شیوهٔ کاپیتالیستی آن، هیچیک در این شکل‌بندی اجتماعی دورگه «نمی‌گیرد». در مرحلهٔ کنونی آن، احتمالاً مرحله نهایی‌اش که اکنون آغاز می‌شود، می‌توان علائم اولیهٔ تجزیه و فروپاشی اقتصادی و نیز از هم گسیختگی سیاسی و اجتماعی را دید. اجازه دهید مختصراً ابتدا به جنبهٔ اقتصادی، و سپس به جنبهٔ پیچیده‌تر اجتماعی-سیاسی، توجه کنیم.

ویژگی‌های عمدهٔ تجزیه و انحلال اقتصادی توسط سمیر امین در

کتابش اقتصاد امروز عرب [۱۵] توصیف شده‌اند. نتیجه گیری او را می‌توان به صورت زیر خلاصه نمود:

۱ ـ تا دههٔ ۱۹۸۰ ساختار اقتصادی کشورهای عربی، محافظه‌کار و مترقی هر دو، بیش از هر گروه دیگری از کشورها در جهان سوم دارای جهت‌گیری خارجی شد. جهان عرب به طور کل تا ۱۹۸۰ بیش از بقیه، کاملاً به طور منطقه‌ای در نظام جهانی معاصر ادغام (یعنی وابسته) گردیده است [۱٦].

۲ ـ در طول این دوره تکیه بر واردات مواد غذایی در جهان عرب به سطحی بالاتر از هر منطقه دیگر در جهان سوم رسیده است ــ ۳۳% بر حسب ارزش (میانگین جهان سوم کمتر از ۱۰% بود.) واردات غذا از ۲ میلیارد دلار در ۱۹۷۰ به بیش از ۲۰ میلیارد دلار در ۱۹۸۰ افزایش یافت [۱۷].

۳ ـ علیرغم موجود بودن سرمایهٔ وسیع، صنعتی شدن با جایگزینی واردات،[1] ضعیف و درهم و برهم باقی ماند و کمتر از موارد مشابه آن در آمریکای لاتین پیشرفت نمود. زوال مداوم در تولید کشاورزی فقط به افزایش وابستگی به نظام جهانی کمک کرد.[۱۸]

۴ ـ نیمهٔ فقیرتر جمعیت به کمتر از یک چهارم کل مصرف محدود شده بود. «توسعه» هر دستاوردی که در دو یا سه دهه پیش داشته است، [ولی] مردمِ حقیقتاً فقیر بهرهٔ اندکی از آن برده‌اند. «اصلاحات و توسعه، نابرابری‌ها در میان اقشار بالایی را کاهش داد ولی تغییر اندکی در نسبت کل بین این اقشار و مردم واقعاً فقیر ایجاد کرد».[۱۹]

۵ ـ نسبت مصرف مازاد اقشار ممتازه بیش از حد و غیر عادی بود:

1- import-substitution industrialization

مثلاً در ۱۹۷۶، ۳۷/۳٪ کل نیروی کار (در مقایسه با ۹/۶٪ در ۱۹۷۱ در فرانسه) صرف تولید چنین مازادی شده بود[۲۰]. کارِ با کیفیت (یک «منبع کمیاب») به جای آنکه صرف تأمین نیازهای اساسی توده مردم شود در خدمت به این اقشار ممتازه تلف شده بود[۲۱].

۶ـ سلطهٔ کمپانی‌های چندملیتی به معنی وابستگی تکنولوژیک مربوطه بود. جهان عرب تقریباً همهٔ ابزارهای صنعتی تولید را وارد می‌کرد و بیشتر و بیشتر برای توسعه کشاورزی‌اش به کمپانی‌های چندملیتی صنعتِ کشت[1] وابسته می‌شد[۲۲]. تا اوایل دههٔ ۱۹۸۰ اقتصاد جهان عرب اقتصادی ضعیف و ناتوان شده بود و با توسعهٔ صنعتی از هم گسیخته، عقب‌ماندگی در توسعهٔ کشاورزی، مصرف‌گراییِ رو به رشد و نابرابری گسترده در توزیع درآمد، انحراف در مسیر توسعه و اتلاف فزایندهٔ منابع انسانی و طبیعی، مشخص می‌شد[۲۳].

۷ـ ثروت نفتی که پس از ۱۹۷۳ به طور نجومی افزایش یافت تنها به بدتر شدن توسعهٔ تحریف‌شده کمک کرد و به قدرت شبه‌قبیله‌ای حیات بخشید و وابستگی اقتصادی، نظامی و فرهنگی به غرب را تقویت نمود. همانطور که امین می‌نویسد، وهم و خیال ثروت ایجاد شده توسط نفت همان تأثیر را بر دنیای عرب داشت که طلای دنیای جدید بر اسپانیا در قرن هفدهم داشت: «ثروت نفتی تغییرات بنیادی را، که برای هرگونه رنسانس حقیقی ضروری هستند، به تأخیر انداخت.»[۲۴]

بنیادگرایی خرده‌بورژوازی

خرده‌بورژوازی از همان مقطعی که در دههٔ ۱۹۵۰ قدرت سیاسی را به

1- multinational agribusiness

دست گرفت، شروع به شکاف برداشتن به عنوان یک طبقه نمود. این تقسیم‌بندی در خطوط سیاسی و اقتصادی رخ داد، که طی آن نخبگان سیاسی، بروکراتیک، نظامی، و تجاری بخش حاکم را تشکیل می‌دادند و مستخدمان حکومتی رده پایین، مغازه‌داران، آموزگاران مدارس، صنعتکاران و تولیدکنندگان شهری و روستایی، تودهٔ زیرین را تشکیل می‌دادند. خرده‌بورژوازی هرچه بیشتر به عنوان یک گروه اجتماعی مسلط شد، نخبگان حاکم متمرکزتر شدند، و تولیدکنندگان و توزیع‌کنندگان جزء هم وسیعتر و بیشتر پرولتاریایی شدند. انقلاب از بالا در واقعیتهای سیاسی و اقتصادی وابستگی و توسعه‌نیافتگی غوطه‌ور شد و نه‌تنها موفق به بنای جامعه نو یا متحد کردن ملت عرب نگردید بلکه تضادهای ایدئولوژیک و اجتماعی خاص خودش را به وجود آورد و شرایط گریزناپذیر زوال خودش را فراهم کرد. در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ حکام و مردم تحت حکومت بیش از پیش دچار قطب‌بندی شده بودند و با فروپاشی نیروی محرکه دچار تفرقه و تقسیم‌بندی گردیدند: قدرت مشروعیتش را از دست داد و روابط اجتماعی بیشتر و بیشتر به سمت خدایگان‌گرایی، کنترل، سرکوب و اجبار بیشتر سوق یافت. تعادل میان اجماع و اجبار، هنگامی که مشروعیت حاکم، رژیم، و ایدئولوژی از هم پاشید، سرسختانه به سمت اجبار منحرف شد.

بنیادگرایی اسلامی در قلب این زوال و انحطاط اخلاقی و سیاسی به مثابهٔ ایدئولوژی حقیقی نجات تودهٔ خرده‌بورژوایِ سرخورده و از خود بیگانه شده و امتداد پرولتاریایی آن، ظهور می‌کند. برای نخستین‌بار در صد سال گذشته، اسلام بنیادگرا مَحملِ طبقاتی مناسبش را پیدا کرده است. تولیدکنندگان و توزیع‌کنندگان ریشه‌کن شدهٔ کالای جزء و بورژوازی

کوچک پرولتاریایی شده، به جای آنکه به سمت رادیکالیسم انقلابی یا سکولار به جلو سوق داده شوند، به عقب و به ریشه‌های مذهبی‌شان کشانیده شده‌اند. بنیادگرایی اسلامی که در مقوله‌های اخلاقی و سیاسی مربوط به آن فرمول‌بندی و تنظیم شده، احساس و باور توده را بیان و ادا می‌کند، به نحوی که هیچ ایدئولوژی ناسیونالیستی یا سوسیالیستی تاکنون قادر به انجام آن نبوده است.

بنیادگرایی اسلامی همواره جریانی قوی را در حیات اجتماعی و سیاسی جامعهٔ پدرسالار جدید تشکیل می‌داده است ولی پیش از این هرگز جریانی غالب را تشکیل نمی‌داد. بنیادگرایی از همان روزهای اولیهٔ دورهٔ بیداری به آرامی تقلید از اصلاح‌طلبی اسلامی را دنبال نمود، که این دومی تا جنگ جهانی اول به عنوان نیروی ایدئولوژیک محوری در حیات سیاسی خدمت می‌کرد. در حالی که ایده‌ها و آرای اصلاح‌طلبانه در نوشته‌های برخی از درخشان‌ترین چهره‌های این دوره ــ افغانی (اسدآبادی)، عبده[۱]، قاسم امین[۲]، و کواکبی[۳] ــ تجلی یافت، اسلام محافظه‌کار یا بنیادگرا توسط روحانیون سنت‌گرا و مؤسسات مذهبی قدیمی نمایندگی می‌شد. در دورهٔ بین دو جنگ، زمانی که جریان اصلاح‌طلب شروع به کناره‌گیری کرد و تفکر لیبرال و ناسیونالیستی جایگزین آن شد، نوع متفاوتی از بنیادگرایی شروع به ظهور نمود، به ویژه پس از تأسیس اخوان‌المسلمین در اوایل دههٔ ۱۹۳۰[۴]، که تحت رهبری بنیانگذار آن، حسن البناء[۵] (متوفای ۱۹۴۹)، نخستین برنامهٔ سیاسی

1- Abdu

2- Qassim Amin

3- al-Kawakibi

۴ـ اخوان‌المسلمین در ۱۹۲۸ تأسیس شد. (م)

5- Hassan al-Banna

کاملاً تنظیم شدهٔ[1] اسلام بنیادگرای سُنی را به وجود آورد. اما این جنبش در دورهٔ سلطهٔ اروپایی و حتی دورهٔ استقلال، که ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی و چپ‌گرای سکولار بر آن سایه افکندند، خارج از جریان اصلی سیاسی باقی ماند. این موقعیت زمانی شروع به تغییر کرد که عقب‌نشینی سیاسی و اقتصادی، که در ۱۹٦۷ آغاز و در دههٔ ۱۹۷۰ تا حدی معلق شده بود، در نیمهٔ دههٔ ۱۹۸۰ شروع به چرخش قاطعی به سمت بدتر شدن کرد.

در این مرحله یادآور باید شویم که درست همانطور که ظهور و رشد آموزه‌های لیبرال و ناسیونالیستی ــ در پایان دورهٔ عثمانی و در طول دورهٔ بین دو جنگ ــ با ظهور گروه کوچکی از نخبگان تحصیلکرده و بورژوازی شهری مرتبط بود، توسعه و شکل‌گیری آموزهٔ سوسیالیسم و انقلاب توده‌ای هم در پی جنگ جهانی دوم، منعکس کنندهٔ ظهور یک طبقهٔ کارگری و پرولتاریایی شهری در حال تولد بود. اما تحت شرایط وابستگی و اشغال استعماری، نه بورژوازی و نه طبقهٔ کارگر هیچیک نتوانستند به صورت طبقات اجتماعی تمام‌عیار توسعه یابند، به نحوی که قادر به بدست گرفتن کنترل سیاسی و تعیین جهت‌گیری تغییرات اجتماعی باشند. بدین ترتیب، این کار به اقشار بینابینی، خرده‌بورژوازی و بسط و امتدادهای کوچکتر آن واگذار شده بود تا به عنوان وسیعترین و بانفوذترین طبقه‌ای که جامعهٔ پدرسالار جدید تاکنون به وجود آورده بود، ظهور کنند. ظهور خرده‌بورژوازی برای نخستین‌بار شکل‌گیری یک جنبش توده‌ای را ممکن ساخت. تا آن زمان همهٔ جنبش‌های سیاسی اساساً

۱ـ اخوان برنامه سیاسی منسجمی نداشت و به تدریج تحت تأثیر مسألهٔ فلسطین وارد فعالیت سیاسی شد. (م)

یا نخبه‌گرا بودند یا بخشی[1]، و وسیعاً بریده از اقشار و لایه‌های زیرین جامعه. در هیچ زمانی احزاب ناسیونالیستی یا چپ‌گرا قادر به نفوذ در توده کارگری و به دست آوردن پیروانی واقعاً توده‌ای نبوده‌اند. بنیادگرایی خرده‌بورژوا نخستین ایدئولوژی سیاسیِ قادر به انجام این کار در طول حیات یکصد سالهٔ پدرسالاری جدید بود.[۲۵]

عامل ایدئولوژیک

اجازه دهید اکنون نظری به محتوای این جنبش توده‌ای انقلابی (ضد انقلابی) بیفکنیم. نوع برداشت خرده‌بورژوای بنیادگرایی اسلامی، گرچه مبتنی بر آموزهٔ مذهبی و مُلهم از اصول دینی می‌باشد، به بیانی صحیح یک جنبش مذهبی نیست، یا دست‌کم از همان نظم و نظام جنبش‌های اسلامی کلاسیک نظیر وهابیت، سنوسی[2]، یا مهدیه، برخوردار نیست. بنیادگراییِ جدا شده از بستر طبقاتی و اجتماعی‌اش را به آسانی می‌توان از همان نوعِ ایدئولوژی اسلامی سنت‌گرا دانست[۲۶]. با وجود این، بنیادگرایی را در قالب خرده‌بورژوایش، می‌توان به درستی تنها به عنوان پدیده‌ای سیاسی، محصول یک مقطع تاریخی، اجتماعی، و اقتصادی خاص شناخت. بدین ترتیب، با ارائه مترادف دیگری، باید تفکیک و تمایز روشنی بین نیروی محرکه (یا آگاهی) مذهبی خودجوش دهقانان الجزایری یا سودانی که به نام اسلام علیه امپریالیسم فرانسه یا انگلیس جنگیدند، و آگاهی یک عضو اخوان‌المسلمین، فارغ‌التحصیل از دبیرستان یا کالج، که به الغای جامعهٔ موجود و بنای جامعهٔ جدیدی فرا می‌خواند، به عمل آورد. بنیادگرایی در این شکل اخیر نمایانگر یک

1- sectional

2- Sannusi

ایدئولوژی سیاسی رادیکال است. این بنیادگرایی دلتنگی[1] خرده‌بورژوازیِ از ارث محروم شده را برای یک عصر طلاییِ از دست رفته نشان می‌دهد: عصر ایمان، قدرت، و عدالت، نفی مطلق نظام حاکم فاسد و بی‌کفایت. بنیادگرایی نمایانگر آرزوها و انتظارات یک طبقهٔ اجتماعی است که موفق به تغییر جامعه یا خودش نشده و اکنون با تهدیدات داخلی و خارجی که نمی‌تواند بر آنها فائق آید، روبرو می‌باشد. بنیادگرایی با مطرح کردن شعار نبرد اسلامی ــ برای پالایش جامعه و برقراری دوبارهٔ ایمان حقیقی ــ در جستجوی راهی برای خروج و رهایی از موقعیتی است که کاملاً غیر قابل تحمل شده است.

یک ایستار شاخص بنیادگرایی خرده‌بورژوا، مخالفت سازش‌ناپذیر آن نه‌تنها با ناسیونالیسم سکولار بلکه همچنین با اصلاح‌طلبی اسلامی و نیز با محافظه‌کاری حاکم، می‌باشد که هر دو را فاقد مشروعیت سیاسی تلقی می‌کند ــ و این مُبین رد و انکار همهٔ رژیم‌های پدرسالار جدید موجود توسط آن می‌باشد. بدین ترتیب پیروزی بنیادگرایی لزوماً به معنی انحلال جامعهٔ پدرسالار جدید در همهٔ اشکال آن می‌باشد، زیرا بنیادگرایی نه‌تنها درصدد نابودسازی ساختارهای رژیم‌های فاسد موجود است، بلکه همچنین درصدد جایگزینی آنها با جامعهٔ (اسلامی) عادلانهٔ منحصر به فرد می‌باشد.

با وجود این، بنیادگرایی خرده‌بورژوا هر چیز جدید و مدرنی را رد نمی‌کند، و به طور کل منکر آنچه «تمدن مدرن» می‌نامد و آن را در عباراتی بیطرفانه تعریف می‌کند، نیست. به این معنا بنیادگرایی نیاز به نوع خاصی از مدرنیته را تأیید و تصدیق می‌کند: نیاز به علم و تکنولوژی

1- nostalgia

مدرن. بنیادگرایی شعار علم و ایمان را جدی می‌گیرد ــ که همچنین توسط رژیم‌های محافظه‌کار برای مقاصد خاص خودشان دست‌کاری می‌شود ــ و درصدد دستیابی به آشتی و سازگاری مناسبی میان این دو موضوع و رویه می‌باشد. رابطهٔ علم با ایمان، از منظری اساساً عمل‌گرایانه، به ارزش ابزاری آن محدود می‌شود؛ لذا در عین حال که علم به عنوان ابزار و تکنولوژی، ضروری و گریزناپذیر دانسته می‌شود، به عنوان یک چشم‌انداز تحلیلی (به عنوان تئوری و روش)، نقشی ناچیز و صوری به آن واگذار شده است. حقیقت و شرایط اعتباربخشی به آن توسط کلام خدا تعیین می‌گردد. در پایان، آنطور که سید قطب، یکی از روشنفکران پیشتاز بنیادگرایی مبارز و یکی از شهیدان بزرگ آن[۲۷]، ابراز می‌دارد، «مسأله‌ای که اسلام آن را مطرح می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد این است که چه کسی داناتر است: شما یا خدا؟»[۲۸] از این موضع، علم تنها یک محصول یا یک وسیله است ــ و یک شمشیر دو لبهٔ خطرناک.

در سطح روانشناختی، این نوع نگرش بنیادگرایانه پناهگاهی احساسی تدارک می‌بیند که نه آموزهٔ علمی و نه تئوری ناسیونالیستی یا سوسیالیستی هیچکدام را قابل استفاده نمی‌سازد. به نحوی تناقض‌آمیز، در عین حال که این بنیادگرایی وعدهٔ تغییرات تعیین کنندهٔ نهایی[1] را می‌دهد، مصالحه و همزیستی با وضع موجود را میسر می‌سازد: بنیادگرایی به طور همزمان هم اطاعت و هم عصیان را تدارک می‌بیند. این آمادگی برای پذیرش آنچه وجود دارد و رد و انکار آن به یکسان، نیروهای محرکهٔ تناقض‌آمیز موجود در قلب بنیادگرایی بورژوایی پدرسالار جدید را نشان می‌دهد. چه این آموزه برای برانگیختن شورش به کار گرفته شود یا برای

1- apocalyptic change

ترویج تسلیم و رضا، در هر دو حالت قادر به بسیج توده‌ها در مقیاسی که تاکنون در جامعهٔ پدرسالار جدید ناشناخته بوده، می‌باشد. در اینجا نقش محوری بنیادگرایی در تعیین مسیر و جریان مرحلهٔ آتی تاریخ عرب نهفته است.

وعدهٔ بنیادگرایانه

جهتی که بنیادگرایی خرده‌بورژوا ممکن است اتخاذ کند به طور گسترده‌ای بستگی دارد به اینکه چگونه جنبهٔ تردید داخلی‌اش بین شورش و تسلیم را حل می‌کند. یک مانع عمده برای راه حلی روشن جنبهٔ عملی دارد، و می‌توان آن را به صورت زیر تبیین نمود: در حالی که بنیادگرایی به مثابهٔ یک جنبش اجتماعی تجلی عینی‌ای از مبارزهٔ طبقاتی است، به عنوان یک آگاهی سیاسی ایدهٔ طبقه و مبارزهٔ طبقاتی را رد می‌کند (همانطور که ناسیونالیسم خرده‌بورژوا چنین می‌کرد)، و در عمل سیاسی‌اش تاکتیکهای جبههٔ ملی، اتحاد نیروها و طبقات گوناگون را نیز که برای مقابله با قدرت دولت حیاتی است، رد می‌کند. برعکس، این بنیادگرایی با اصرار ورزیدن روی طبقه‌بندی اعضای جامعه بر حسب وجود «معنوی» آنان (روابط مذهبی) به جای وجود اجتماعی‌شان (روابط اجتماعی)، مقوله‌های طبقه و ملت، هر دو، را به سطح مقوله‌های اجتماعی مذهبی یا برادری دینی تقلیل می‌دهد.

عصیان یا تسلیم؟ این تردید در سطح ایدئولوژیک به واسطهٔ پناه بردن تعدادی از روشنفکرانِ قبلاً مارکسیست یا ناسیونالیست عرب به بنیادگرایی، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، که در آن انقلاب جایگزین را می‌جستند، تعمیق یافته است. دقیقاً این نوع توهم‌زدایی، به بنیادگرایی «انقلاب‌گرایی» خرده‌بورژوای فعلی‌اش را داده و آن را جایگزینی

جذاب برای فعالان سکولار شکست خورده می‌سازد که درگذشته خیلی تند و شدید با ایدئولوژی مذهبی مخالفت کرده بودند. تا پایان دهۀ ۱۹۷۰، زمانی که ایدئولوژی سکولار به پایانش رسیده و از نظر سیاسی بی‌کفایت یا نامربوط شده بود، تنها دو انتخاب درکنار مدرنیسم سکولار باقی بود: عیب‌جویی و بدگمانی (روی‌گردانی) یا بنیادگرایی (خیزش ایمان).

اما اگر اینک بنیادگرایی برای تحصیلکرده‌ها و افراد آگاه سیاسی به مثابه نوعی پناهگاه محسوب می‌شد، برای توده‌های وسیع مردم فقط یک امید را تشکیل می‌داد ــ تنها منبع باقیماندۀ حس هویت و قدرت. توده‌های فقیر و محروم و بیسواد با درک مستقیم و شهودی به آنچه مورد ادعای بنیادگرایی بود چنگ زدند، چون آن ادعاها مستقیماً از فرهنگ شفاهی و تک‌صدایی که آگاهی‌شان در آن شکل گرفته بود، نشأت می‌گرفت. بیان ساده و مستقیم بنیادگرایی برای شخص عادی و روشنفکر سرخورده به یکسان یک جهان‌بینیِ عمیقاً قانع‌کننده ارائه می‌کرد که در آن به خود و دنیا چنان جامعیت و استحکامی داده شده بود که هیچ سؤال یا تردیدی را بدون پاسخ باقی نمی‌گذاشت: بنیادگرایی اسلامی وعدۀ راه حلهای فوری برای همۀ مسائلی را می‌دهد که نه جنبش‌های دنیاگرا و نه رژیم‌های موجود هیچیک قادر به حل آنها نبوده‌اند. از این منظر همۀ مشکلاتی که بزرگ جلوه می‌کردند قابل حل و رفع به نظر می‌رسید و پیروزی نهایی اجتناب‌ناپذیر بود.

پیش‌فرض این نوع نگرش چیست، و چه پیش‌بینی‌ای بر حسب شرایط اجتماعی عینی دارد؟ پیش از همه، دگرگونی کامل جامعۀ (فاسد) موجود ــ از موقعیت کنونی «جهل‌آمیز» آن (جاهلیت) به حالتی از

خلوص براساس الگو و سرمشق جماعت (اجتماع) اسلامی ــ به عنوان وظیفه‌ای نسبتاً ساده تلقی می‌شود که تنها یک عمل مبتنی بر ایمان یا اراده را لازم دارد: رد کردن جاهلیت رایج (واقعیت پدرسالار جدید) و پذیرش اسلام حقیقی ــ به طور خلاصه، دوباره متولد شدن[۲۹]. در ایام بحران چنین تغییر و تبدیلهایی آسان است و به نظر می‌رسد که اعتباربخشی خاص خودشان را به وجود می‌آورد. جامعهٔ جدید بلافاصله در حیات و زندگی افرادِ تغییر یافته متولد می‌شود: این جامعه یک‌شبه در سبک زندگی جدید، لباس نو، نمود و ظاهر جدید (ریش‌ها)، شیوهٔ گفتار جدید، نماز روزانه و امثال آن تجلی می‌یابد[۳۰]. به طور آنی، بار مسئولیتها و فشارهای زندگی برداشته می‌شود؛ آینده قابل تحمل می‌گردد؛ زیست و زندگی روزانه مملو از امید و اطمینان می‌شود. با وجود این، این امر نه از طریق برخورد مستقیم با دنیا و مسائل آن، بلکه با تغییر و اصلاح شیوهٔ نگرش به آنها، یعنی از طریق تغییر زبانی (گفتمان) که در آن معضلات اجتماعی و تاریخی تفسیر می‌شود، حاصل می‌گردد. بدین ترتیب، مسألهٔ مدرنیته و سنت‌گرایی نه از طریق راه حل حقیقی مسأله بر حسب شرایط خاص خودش (آنطور که منتقدین رادیکال اصرار دارند که باید انجام شود)، بلکه با امتناع از رویارویی با مسأله به طور مستقیم و با تبیین آن از راه دور و در غیاب آن، حل می‌شود. سید قطب آن را به این شیوه بیان می‌کند: تنها دو نوع جامعه وجود دارد «جامعهٔ اسلامی و جامعهٔ جاهلی»، و جامعهٔ خوب را نباید براساس نیازها یا رؤیاهای بشریت ارزیابی نمود بلکه باید آن را مطابق با اراده و خواست خدا ارزیابی کرد[۳۱]. قطب می‌افزاید، «بزرگترین بردگی تسلیم شدن به قوانین بشری وضع شده توسط انسانهاست.»[۳۲] لذا مسأله، انتخاب یا

یافتن ترکیبی بین دو نوع متفاوت از جوامع نیست، بلکه مسألهٔ تسلیم شدن به اراده خداوند و پیروی از الگو و نمونهٔ پیامبر است ــ مسأله‌ای تفسیری که راه حل آن مسیرهای ممکن گوناگونی را به سوی اتوپیا[1] ارائه می‌دهد. اما ارائه تفسیر صحیح از ارادهٔ خدا و تبیین کلمات پیامبر به چه کسی واگذار و سپرده شده است؟ تصور می‌رود که به متخصصان (یعنی علما) سپرده شده باشد. می‌توان مشاهده نمود که چگونه مسألهٔ معرفت‌شناختی مربوط به ماهیت حقیقت و اعتبار ــ که روشنفکران دنیاگرا در مرحلهٔ اولیه دورهٔ بیداری با آن مواجه شدند و مجدداً نزدیک به یک قرن بعد توسط منتقدان مدرنیست مورد توجه قرار گرفت ــ اکنون دوباره با تردستی از محتوا و معنی تهی می‌شود: «مسأله‌ای که اسلام مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد این است: آیا شما از خدا داناتر هستید؟»[۳۳] اگر فقط سؤالاتِ درست مطرح شود، در نتیجه همه پاسخهای صحیح در دسترس خواهد بود. بدین ترتیب جایگزینیِ امکان تحلیل انتقادی، با تفسیر دینی و کلامی، شرایط تحقیق و بررسی را تعیین می‌کند و نتیجه و برآیند پاسخهای صحیح را پیشاپیش تضمین می‌نماید.[۳۴]

احساس وابستگی (فرودستی) از همان منظر استعلایی و متعالی[2] برداشت می‌شود و از طریق یک حرکت «معنوی» دوگانه می‌توان بر آن فائق آمد: تعریف مجدد «خود» و «دیگریِ» بیگانه. به نمونه و مثال ارائه شده در کتابی که تحت عنوان اسلام و غرب در ۱۹۸۳ در قاهره منتشر شد توجه کنید که مؤلف آن ادعای زیر را مطرح می‌کند: «مسلمانان در مذهب و نهادهایشان بالاترین ایدآل بشر روی زمین در همه چیز هستند».[۳۵] تفسیر این اظهار نظر با عبارات میهن‌پرستانه افراطی یا

1- Utopia ناکجاآباد

2- transcendental

نژادپرستانه غلط خواهد بود. قصد آن دقیقاً تعریف «خود» و «دیگری» در عبارات سست و ضعیف اغراق‌آمیز است که توسط گفتمان بنیادگرای رایج فراهم گردیده است. دقیقاً در چنین عباراتی است که از سرخوردگی‌های فردی و جمعی خود را خلاص می‌کنند. فقط با تغییر عبارات مرجع، شکست و تأثیرات آن ناپدید می‌شود. بدین ترتیب، بر تحقیر و خواری ملی به سادگی با حذف مفهوم ملیت و جایگزینی آن با مفهوم مذهب غالب می‌شوند (اسلام، نه ملت [عرب]، مبنای هویت و خودیت است، و غیره). بدین طریق، ناسیونالیسم، از نظر بنیادگرایان سوری «دعوة» (الدعوة‌الاسلامیه)، به صرفِ عصبیت جاهلیت، جهل ماقبل اسلامی، تنزل می‌یابد[۳٦]. از این منظر، وطن مسلمان دنیای عرب نیست. قطب حتی فراتر رفته و می‌گوید: «هر سرزمینی که در آن مسلمان زندگی می‌کند... وطن ما است».[۳۷] «وطن مسلمان... فقط سرزمین نیست.»[۳۸] لذا مسأله‌ای نیست اگر ملت عرب تقسیم شده و استثمار می‌گردد و یا جنبش ناسیونالیستی عرب در صحنهٔ کشتار و قتلگاه قرار دارد. شکست، ضعف، تفرقه، همهٔ بیماری‌ها صرفاً به عنوان علائم و مشخصه‌های ناشی از ترک و رهاسازی اسلام، اعتقاد به خدایان دروغین ناسیونالیسم، دنیاگرایی، سوسیالیسم و لیبرالیسم، تلقی شده و از اهمیت می‌افتند. اسلام پیام نجاتِ نه‌تنها اعراب بلکه همه مردم جهان است. هدف آزادسازی جهانی است. «هدف نهایی انقلاب ما برقراری صلح اسلام روی زمین، از طریق دگرگونی رادیکال بشریت امروز، می‌باشد.»[۳۹]

شهر خدا

درک اینکه چگونه از منظر این نوع نگرش مسیحایی، اتلاف منابع ملی، از دست دادن سرزمین عربی، شکست در جنگ، و نظایر اینها، به عنوان وقفه‌ها و شکستهای ناچیز یا بی‌اهمیت قلمداد می‌شوند، دشوار نیست.

بنیادگرایی سیاسی با جستجو و تلاش برای جایگزینی ایدئولوژی‌های سکولار «کفرآمیز»، در صدد بازنویسی تاریخ و منقوش کردن نوع نگرش خاص خودش از گذشته و آینده بر روی آن می‌باشد. می‌توان به این نوع نگرش، براساس سند و مدرکی نادر و افشاگر نظری اجمالی افکند، که نامه‌ای مکتوب به سال ۱۹۴۴ توسط بنیانگذار اخوان‌المسلمین، حسن‌البنّاء، خطاب به ملک فاروق و سایر رهبران و رؤسای دولتهای عرب است. او در این نامه، نگرش بنیادگرایانه را با آنچه جامعه و دولت اسلامی به طور عینی به آن شباهت دارد، مطرح می‌سازد. این نامه نه‌تنها به خاطر روشنی و شفافیتی که اهداف بنیادگرایی رادیکال را توصیف می‌کند اهمیت دارد، بلکه به دلیل جزئیات خاص جامعهٔ اسلامی آیندهٔ او نیز مهم است.

نقطه شروع بناء انتخابی حساس و حیاتی است که به دنبال جنگ جهانی دوم، بایست بین دو مسیر ممکن به عمل می‌آورد، «مسیر اسلام ــ منابع، اصول، تعالیم، و تمدن آن»، و «مسیر غرب ــ شیوهٔ زندگی، سازماندهی، و روش‌های آن».[۴۰]

بناء انتخاب خود را نه‌تنها بر برتری ذاتی اسلام بنا می‌نهد، بلکه همچنین آن را بر این واقعیت که غرب ورشکسته، شکست خورده، و در یک حالت از هم گسیختگی است، پایه‌گذاری می‌کند.[۴۱] او متذکر می‌شود که در گذشته،

رهبری جهان «شرقی» بود. اما پس از ظهور یونان و روم این رهبری غربی شد. سپس در پی ظهور ادیان نبوی، موسایی، مسیحی و محمدی، دوباره رهبری شرقی شد. پس از آن شرق به خواب عمیق فرو رفت در حالی که غرب با رنسانس مدرن خود به پا خاست. این قانون خدا است که هرگز تغییر نمی‌کند؛ لذا غرب رهبری دنیا را به دست گرفت و هنوز هم حاکم است و دنیا را سرکوب می‌کند... زمان برای ظهور یک قدرت شرقی قوی تحت لوای خدا و قرآن (و به دست گرفتن رهبری) فرا رسیده است. دنیا مسلمان و شاد و سعادتمند خواهد شد و همهٔ دنیا فریاد خواهد زد: «شکر خدا را که ما را هدایت نمود، که بدون هدایت او ما هرگز نمی‌توانستیم مسیر حقیقی و صراط مستقیم را پیدا کنیم.»[۴۲]

ملت (و دنیا) با در اختیار داشتن اسلام حقیقی، با «سازماندهی، اصول، احساسات، و عواطفِ» ارزانی شده از ناحیهٔ قرآن، رنگ و شکل خواهد گرفت. بنّاء تحت عناوین زیر، احکام و مقررات اسلامی را که بر جنبه‌های مختلف زندگی تأثیر می‌گذارد، توصیف می‌کند: ۱ - «اسلام و امید»، ۲ - «اسلام و قدرت نظامی»، ۳ - «اسلام و بهداشت عمومی»، ۴ - «اسلام و علم»، ۵ - «اسلام و اخلاق»، ٦ - «اسلام و اقتصاد»، ۷ - «سازمانهای عمومی اسلامی («ارتباط دهندهٔ اسلام با فرد، خانواده، ملت، حکومت، مردم، و روابط بین‌الملل»)»[۴۳].

بنّاء سپس به مدل غربی رجوع می‌کند و استدلال می‌نماید که غرب نتوانست به مثابه یک راهنما برای مسلمانان عمل کند زیرا «تجربهٔ غربی» با تجربهٔ مسلمانان تفاوت دارد. ادعای اینکه غرب می‌تواند نمونه مناسبی برای یک «رنسانس شرقی» تدارک ببیند بدخوانی تاریخ است.

ازجمله دلایل اینکه چرا برخی کشورهای شرقی [مسیر] اسلام را به نفع راه غربی ترک کرده‌اند، عقیدهٔ بعضی از رهبرانشان است مبنی بر اینکه رنسانس غربی از طریق نابودسازی مذهب، به زیر کشیدن کلیساها و خلاص شدن از اقتدار پاپی و قدرت روحانیون... و جدا کردن کلیسا از دولت، به دست آمده. اما اگر این اقدامات در ملل غربی مؤثر واقع شد در اسلام مؤثر واقع نمی‌شود زیرا ماهیت دین ما و تعالیم آن متفاوت از هر دین دیگری می‌باشد؛ با وجود این، قدرت روحانیون مسلمان محدودتر از آن است که بتواند ساختارهای موجود را تغییر دهد یا رژیم‌های مستقر را واژگون نماید. چون اصول اسلامی طی قرنها تغییر نکرده‌اند به همین دلیل برای هر عصری مناسب هستند، این اصول پشتیبان ترقی، علم، و حمایت از اهل علم می‌باشند.[۴۴]

او می‌افزاید:

اعلیحضرتا: در پرتو این امر ما هیچ عذری برای قصور از اتخاذ مسیر حقیقت، مسیر اسلامی، و به جای آن اتخاذ مسیر میل و آرزو و هوس، یعنی مسیر اروپایی، نداریم.
لذا نخستین کسی باشید که به نام پیامبر پیش می‌رود، و داروی قرآن را برای نجات این دنیای بیمار و در رنج و محنت حمل می‌کند.[۴۵]

سپس او برمی‌گردد به موضوع اصلی، مسأله «اصلاحات عملی»، که در سه بخش با آن برخورد می‌کند؛ یکی در «امور سیاسی، حقوقی، و اداری»، دیگری در «جنبه‌های اجتماعی و علمی»، و سوم در «اقتصاد».
او در نخستین بخش به «اصلاح قانون تا اینکه مطابق با شریعت اسلامی

باشد»؛ به تلاش «جدی و عملی» برای اعادهٔ اداره و نهاد خلافت؛ به تنظیم فعالیتها و سازمانهای حکومتی تا اینکه «جشن‌ها، همایش‌ها و ملاقاتهای رسمی، زندانها، و بیمارستانها در تضاد با احکام اسلامی نبوده و کار در تضاد با نماز و نیایش نباشد»؛ به «نظارت بر افعال شخصی مستخدمین و کارمندان [حکومت]»؛ و به «گماردن فارغ‌التحصیلان الازهر در سِمَتهای نظامی و اداری و تربیت و آموزش مناسب برای آنها فراهم کردن»، فرا می‌خواند.[۴۶]

در بخش دوم، در «امور اجتماعی و علمی»، او نخست بر ضرورت تعلیم مردم برای «احترام گذاشتن به اخلاقیات عمومی» از طریق پیروی از «دستورات تحکیم‌یافته به وسیله قانون [و] سفت و سخت گرفتن مجازات جرم‌های اخلاقی» تأکید می‌ورزد. سپس به مسألهٔ زنان اشاره کرده و به یک «علاج و درمان»، که به بیان او زن را ترفیع بخشیده و نیز از او «حمایت» می‌کند، فرا می‌خواند تا اینکه این مسأله، «که یکی از مهمترین مسائل در جامعه است» به هویٰ و هوس‌ها و «ایده‌های وحشیانهٔ» نویسندگان «ایدئولوژیک» واگذار نشود. او اقدامات عملی زیر را پیشنهاد می‌کند: ریشه‌کن کردن فاحشه‌گری، «هم قانونی و هم غیر قانونی»، و مجازات سرپیچی‌کنندگان از طریق شلاق زدن در ملأ عام؛ ممنوع کردن الکل و مبارزه با آن «همانطور که با مواد مخدر مبارزه می‌شود»؛ ممنوع کردن بزک و آرایش و همهٔ اَشکال خودنمایی[1]، و «آموزش آنچه برای زنان مناسب است»، یعنی، لباس و رفتار درست، «به ویژه زنان معلم، دانشجو، و دکتر»؛ تجدیدنظر در برنامه‌های درسی و آموزشی مدارس، و تأسیس مدارس جداگانه برای دختران و پسران؛ ممنوعیت آموزش و

1- exhibitionism

پرورش مختلط در مدارس و جرم محسوب کردن ملاقات زن و مرد یا تنها بودن آنان با هم (مگر اینکه ازدواج کرده باشند)؛ ارائه آموزش دینی در مدارس و دانشگاهها؛ بستن کلوپ‌های شبانه، ممنوع کردن رقص؛ «گزارش کردن تئاترها و فیلم‌ها» و سانسور کردن «نمایش‌ها، فیلم‌ها، کتابها، روزنامه‌ها، و برنامه‌های رادیویی»؛ و طراحی و تنظیم لباس متحدالشکل «برای ملت به طور کل».[۴۷]

او بخش آخر (در اقتصاد) اصلاحات زیر را پیشنهاد می‌کند: سیستماتیک و منظم ساختن پرداخت زکات (عُشریه)، به منظور حمایت از «پروژه‌های خیریه ضروری، نظیر خانه برای پیران، فقرا، و یتیمان، و برای تقویت ارتش»؛ ممنوع کردن ربا؛ تشویق «پروژه‌های اقتصادی... و فراهم کردن کار برای بیکاران»؛ حمایت از عموم مردم در برابر «کمپانی‌های حریص و انحصارگرا»؛ افزایش حقوق مستخدمین جزء و کاهش حقوق بروکراتهای بزرگ؛ «تشویق آموزش کشاورزی»؛ «توجه خاص به کار حرفه‌ای و شرایط اجتماعی کارگران»؛ و «بهره‌برداری از منابع طبیعی [استفاده نشده]، نظیر زمین بلااستفاده و معادن رها شده و غیره».[۴۸]

بدین ترتیب بنیادگرایی، آنطورکه مورد حمایت بنّاء و شاگردانش بود، خود را به عنوان جایگزین سرمایه‌داری و سوسیالیسم و تنها آموزهٔ معتبر برای جامعه اسلامی ارائه می‌دهد. جامعهٔ پدرسالار جدید در بنیادگرایی، که اینک ایدئولوژی غالب آن است، شرایط انحلال خود را فراهم می‌کند. درست همانطورکه پیروزی دنیاگرایی (در اشکال ناسیونالیستی یا سوسیالیستی) به محو و نابودی پدرسالاری جدید (از طریق تحول آن به مدرنیته) منتهی می‌شد، بنیادگرایی اکنون وعدهٔ تضعیف و تحلیل بردن

جامعهٔ پدرسالار جدید از طریق تحول متضاد ـ بازگشت به پدرسالاری ـ را می‌دهد.

چگونه بنیادگرایی این کار را به انجام می‌رساند؟ اگر یک تحول یا انقلاب بنیادگرایانه از روی مدل ایرانی[1] غیر محتمل است ـ به علت فقدان یک رهبری یکپارچه و متحد، قدرت همگزینی[2] یا اجباری دستگاه دولتی و غیره ـ چه نوع تحولی را بنیادگرایی اسلامی عربی قادر است آغاز نماید؟

بنیادگرایی خرده‌بورژوای مبارز نیروی ایدئولوژیک مسلط در درون جامعهٔ پدرسالار جدید عرب شده است و بزرگترین نیروی انقلابی (ضد انقلابی) بالقوه را در درون آن تشکیل می‌دهد. ما از پیش می‌توانیم تأثیر رادیکال بی‌ثبات‌سازندهٔ آن را در دگرگونی آگاهی، که در میان اقشار وسیع پایینی جمعیت مردم در حال وقوع است، رؤیت نماییم. به نظر امکان‌پذیر می‌رسد که پدرسالاری سنتی در قالب خرده‌بورژوای بنیادگرای آن بتواند در آیندهٔ نزدیک رواج و غلبه یابد؛ گرچه نه از طریق انقلاب یا خشونت تعمیم یافته ولی درست از طریق فرسایش و از بین رفتن مشروعیت ایدئولوژیک و اَشکال سیاسی پدرسالاری جدید.

اکنون فرصت خوبی وجود دارد برای مبارزه‌ای که در آغاز عصر بیداری، نخست متحد و پیوسته بود ـ میان نو و کهنه، بین مدرنیته سکولار و پدرسالاری سنتی ـ و اینک در مرحله نهایی‌اش با پیروزی کهنه، پدرسالاری مُلَبّس به بنیادگرایی خرده‌بورژوا، فروکش می‌کند. اما

۱ـ قبلاً اشاره شد که انقلاب اسلامی در ایران از مقولهٔ بنیادگرایی بسی فراتر می‌رود، به ویژه در تجربهٔ اخیر آن. (م)

2- cooptive

درست همانقدر احتمال دارد که این مبارزه شکلی جدید و خالص‌تر به خود بگیرد؛ شکلی که در آن نقد سکولار رادیکال برای چالش با بنیادگرایی رادیکال ظهور نماید. اینکه ممکن است نقد سکولار رادیکال در این موقع در وضع نامساعد جدیی قرار بگیرد بیشتر به علت شرایط بیرونی است تا ضعف درونی ــ به خاطر این واقعیت که طبقات حاکمهٔ به وحشت افتاده، سرکوب نقد مدرنیستی را، که به آزمون مجدد آنچه وجود دارد فرا می‌خواند، آسانتر از مخالفت با بنیادگرایی مبارز می‌یابند که کتاب مقدس را به اهتزاز درآورده و تکان می‌دهد و خشم و غضب خدا را طلب می‌کند.

دقیقاً چون وضع موجود ممکن است برای مدتی قادر به در برگرفتن یورش سیاسی بنیادگرایی مبارز (و نه پیشرفت ایدئولوژیک و اجتماعی آن) باشد، نخستین نبرد ممکن است ــ دست کم در مراحل آغازین ــ در صحنهٔ فکری و فرهنگی آغاز شود، یا به رقابت و مبارزه علیه یکدیگر واداشتنِ دو نیرویی که هدف آنان ریشه‌کن کردن و جابجایی نظام پدرسالار جدید موجود است بینجامد.

۱۰- چه باید کرد؟

حقیقت دارد که آزادسازی هرگز نمی‌تواند ثابت و مستقر باشد. این درس سختی است که نسل گذشتهٔ عرب، در طول بیش از سی سال گذشته، آن را آموخته و از آن رنج برده است.

بنیادگرایان اکنون همان نوع نگرش مربوط به تحولات ناگهانی و طوفانی[1] نجات‌بخشی[2] را طلب می‌کنند که ایدئولوژیست‌های چپ‌گرا و ناسیونالیست سکولار شکست خورده می‌طلبیدند. پیش‌تر من از اظهار این امید که یک انقلاب بنیادگرا بتواند با به زیر کشیدن ساختار پدرسالاری جدید در تغییرات رادیکال نقش و سهم داشته باشد، خودداری کردم. چنین امکانی هیچ مبنایی در واقعیت نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا حتی اگر بنیادگرایی دست بالاتر را در برخی کشورهای عربی کسب کند، چه تضمینی در آنجا وجود دارد که هرگونه تغییر اساسی در ساختار پدرسالار جدید موجود ایجاد نماید؟ به جای آن احتمال دارد که

1- cataclysmic
2- redemption

با یک پیروزی بنیادگرایانه، جوهرهٔ جامعهٔ پدرسالار جدید زنده باقی بماند.

اگر بنیادگرایی در مقیاسی منطقه‌ای قدرت را در دست بگیرد، نتیجه و برآیند آن چه خواهد بود؟ گزارش منتشره توسط «مؤسسهٔ تحقیقات دفاعی سوئد» در ۱۹۸۵ اینِ امکان را جدی می‌گیرد.

با نگاه از چشم‌اندازی وسیعتر اکثر ملتهای خاور میانهٔ امروز مخلوقاتی تصنعی هستند که کار انگلستان و فرانسه در ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ بودند. پس از آنکه قدرتهای استعماری مجبور به ترک منطقه در پایان جنگ جهانی دوم شدند، نظام دولتها که از آنها به ارث مانده بود نیز تدریجاً فرو ریخت. از ۱۹۴۷ فلسطین صحنهٔ جنگهای مکرر بوده است، قبرس از ۱۹۷۴ به دو نیمه تقسیم شده است، لبنان عمدتاً از طریق منازعه داخلی از ۱۹۷۵ لِه و پاره‌پاره شده است، در عین حال که ایران و عراق از ۱۹۸۰ درگیر جنگ با یکدیگر بوده‌اند. اگر این گرایشها ادامه یابد خطرات آشکاری برای امثال سوریه و عراق وجود دارد، (هر دو واحدهای سیاسی ناهمگنی مثل لبنان‌اند) که اگر، و زمانی که، دیکتاتوری‌های کنونی از بین بروند با فروپاشی مواجه شوند. شیخ‌نشین‌های کوچک خلیج [فارس] هم شکل‌بندی‌های سیاسی متأخری هستند و همگی با کشورهای همسایه‌ای زندگی می‌کنند که لنگرگاه ادعاهای ارضی هستند. این سناریوی هرج و مرج، پر از خطرات غیر قابل پیش‌بینی خرابکاری در تأسیسات نفتی و وقوع جنگهای غیر قابل کنترل، و نمایانگر امکان‌پذیری خیلی ناخوشایند ولی تأمل‌برانگیزی برای آینده است.[۱]

یک انقلاب بنیادگرای اسلامی موفق، که به نتیجهٔ منطقی‌اش برسد (مثلاً، همانطور که در ایران اینطور شد[۱])، احتمالاً شرایط لازم برای پایان دادن موقت به وابستگی مستقیم به غرب و آغاز جنگ پایدار علیه امپریالیسم و استعمار نوآبادنشین[۲] را تأمین و برآورده می‌کند. با وجود این، نه دورنما و نه چگونگی و کیفیت چنین انقلابی را نمی‌توان پیش‌بینی کرد.

انقلاب فرضی و همانقدر دگرگون‌ساز دیگری از جهت مخالف می‌آید: انقلابی سوسیالیستی از روی مدل مائوئیستی ـ آنطور که توسط سمیر امین در ۱۹۷۶ پیشنهاد شد. تنها چنین انقلابی قادر خواهد بود،

> با چشم‌پوشی‌اش از الگوهای غربی مصرف و، تا اندازه‌ای، تکنولوژی‌های غربی... بر آنها فائق آید. این ترک و رهاسازی به عنوان یک نیروی قوی آزادیبخش عمل می‌کند، و به طور عملی به مردم اجازهٔ درک این امر را می‌دهد که نه این الگوهای مصرف و نه این تکنولوژی‌ها هیچکدام بیطرف نیستند. آن انقلاب اثبات روابط تولیدی را ممکن می‌سازد که، با رد و انکار این الگوهای غربی، جانبدار توسعهٔ نیروهای مولد است که قادر به درک و هضم اینکه چه نوع سرمایه‌داری حاصل شده، می‌باشند.[۲]

چگونه می‌توان این انقلاب را به وجود آورد؟

اولاً، یک جبههٔ گستردهٔ ضد امپریالیستی باید تشکیل شود. ثانیاً، رهبری

۱ـ همانطور که ذکر شد انقلاب اسلامی در ایران بنیادگرا نبود کمااینکه نتیجه منطقی آن در صحنهٔ داخلی در تجربه اخیرش به سمت تعمیق و تداوم انقلاب با مایه‌های مدرن اسلامی گرایش یافته است. (م)

2- settler colonialism

این جبهه باید توسط یک طبقهٔ کارگرِ از نظر ایدئولوژیک و سازمانی مستقل، در اتحاد نزدیک با دهقانان فقیر و محروم، تعیین گردد.[۳]

حدود ده سال بعد، زمانی که بنیادگرایی به اوج خود رسید و چپ مضمحل شد، امین قضاوت و ارزیابی قبلی خود را بازنگری کرد. اکنون یک انقلاب سوسیالیستی غیر ممکن بود، زیرا طبقه‌ای که از نظر تاریخی برای اجرای آن برگزیده شده بود فاقد ایدئولوژی و سازمان برای انجام آن است[۴]. در نتیجه، آینده غیر قابل پیش‌بینی است.

ساختن سناریویی از آینده از روی مدل مدرنیته ــ پدرسالاریِ ما غیر ممکن است و خیلی کمتر دربارهٔ چگونگی و کیفیت‌های انقلابی می‌توان سخن گفت. قابلیت کاربرد مدل ما در نقطه‌ای که جامعهٔ پدرسالار جدید فرو می‌پاشد (یا به زیر کشیده می‌شود)، و در جایی که در درون فضای اجتماعی شفاف شده، برپایی مدرنیته یک احتمال عینی می‌شود، متوقف می‌گردد.

از این نظر، «آزادسازی» دیگر به مثابه تحول ناگهانی و طوفانیِ «همه چیز یکباره»[1] نمودار نمی‌شود، بلکه به جای آن محصول فرآیندی مُمتد از دگرگونی و تغییر در حال وقوع در سه حوزهٔ اساسی می‌باشد: در زیربنای مادی (مثلاً، توسعه اقتصادی منطقی)؛ در درون نهادهای اجتماعی (مثلاً، هسته‌ای شدن[2] تدریجی خانواده)؛ و در عمل و رویه سیاسی (همانطور که بحث خواهیم کرد).

از این لحاظ، دیگر نیازی نیست که آزادسازی با به دست گرفتن[3]

1- "all at once"
2- nuclearization
3- seizure

انقلابی کلاسیکی قدرت پیوند زده شود. یکی از بصیرتهای بزرگ تحلیل ساختارگرا در نشان دادن این امر است که قدرت تنها در اشکال مشهود و سنتی‌اش حاضر و موجود نیست بلکه نافذِ و فراگیر و همه‌جانبه است و در شبکه‌های پیچیدهٔ عاری از ذهنیت و شخص بنیادی[1] و وسیعاً تراوش‌یافته در اعمال و رویه‌های گفتمانی و اجتماعی، جای‌گیر می‌شود. واژگون کردن یک رژیم استبدادی و خودکامه یا ارتجاعی، آزادی و عدالت را تضمین نمی‌کند. از این چشم‌انداز، یکی از شرایط آزادسازی ویران‌سازی و تخریب برداشت نو پدرسالارانه کهن از آزادسازی می‌باشد.

آنچه مدل ما از مدرنیته و پدرسالاری می‌تواند تدارک ببیند تبیین شرایطی است که تحت آن شرایط پروژهٔ آزادسازی در دورهٔ انتقال می‌تواند دنبال شود. بدین ترتیب، در عین حال که مدل ما قبول دارد که محتمل نیست بتوان بر پدرسالاری جدید به وسیله «آموزش» یا «نوسازی» یا «توسعه» فائق آمد، ولی این مدل امکان وجود راه حلهای «همه چیز یکباره» را رد می‌کند. این مدل، حرکت انعطاف‌ناپذیر تاریخ را متذکر می‌شود؛ از این منظر، چین، الجزایر، و ویتنام همگی به دنیایی متفاوت تعلق دارند، همانطور که تئوری‌ها و تفسیرهای انقلابی مبتنی بر آنها نیز اینطورند. تفکر انقلابی می‌تواند سیر قهقرایی داشته باشد و جذب «رژیم حقیقت»[2] پدرسالار جدید گردد. نقد امری تجملی و تشریفاتی نیست بلکه از ضرورتی حیاتی برمی‌خیزد؛ نه‌فقط به خاطر برقرار کردن یک «گفتمان دقیق و انتقادی» که می‌تواند آگاهی خودسنج و تازه‌ای عرضه بدارد، بلکه همچنین به خاطر ساخت‌شکنی و فائق آمدن بر آگاهی پدرسالار جدید رایج و غالب که اندیشه و عمل را به مدت بیش از یک

1- subjectivity

2- "regime of truth"

قرن محدود و بی‌تحرک ساخته است. لذا یک نقد مؤثر خود را به عنوان نخستین ضرورت در فرآیند واژگون‌سازی گفتمان پدرسالار جدید و صاف کردن راه برای امکان‌پذیری مدرنیته، ارائه می‌نماید.

هدف عاجل چنین تلاشی چه باید باشد؟

نخستین هدف باید ابداع شیوه‌های نو و واقع‌گرایانهٔ تئوری‌پردازی باشد. به پوچی و بیهودگی مدلهای مترقی یا انقلابیِ ایدئولوژی پدرسالار جدید توجه کنید: مدل بورژوایی دموکراسی پارلمانی ــ یک نظام سیاسی کهنه و قدیمی که هیچ پایه‌ای در تجربه و واقعیت اجتماعی جهان سوم ندارد؛ مدل ناسیونالیستی وحدت کامل پان‌عربی ــ که شاید هدفی واقع‌بینانه و میسّر تا زمان ایجاد بیست و دو کشور دارای حاکمیتِ مستقر بود، ولی اکنون رؤیایی خیال‌بافانه است؛ نوع نگرش انقلابی (مارکسیستی یا مائوئیستی) که وضعیت دنیا و موقعیت آشکارا اصلاح‌طلبانهٔ منطقه را نادیده می‌گیرد (۱۹۱۷ در هیچ کجا به چشم نمی‌خورد و ۱۹۰۵ جز سراب دوری نیست!). در این بستر تعجبی ندارد که هدف دموکراسی تقریباً اتوپیایی به نظر رسد ــ چه رسد به اجرا و اِعمال وحدت یا تحقق انقلاب. به عبارت دیگر، مفاهیم دموکراسی سیاسی، وحدت، عدالت اجتماعی، و نظایر اینها را باید در پرتو تجربهٔ گذشتهٔ بازاندیشی و بر حسب واقعیت جدید موجود بازسازی نمود.

در این مقطع سرنوشت هیچ رژیم یا ایدئولوژی خاصی در معرض خطر نیست، بلکه اصلِ بقای جامعه در خطر است ــ اعلانی که گفتار و بیان پدرسالار جدید با تکرار دائم آن رمزی و رازآمیزش می‌کند. تهدید نه‌تنها از منابع خارجی می‌آید ــ استعمار نوآبادنشین، و امپریالیسم ــ بلکه همچنین از ازهم پاشیدگی اجتماعی و فروپاشی اقتصادی داخلی، و

نیز جنگ داخلی و منازعه بین اعراب، برمی‌خیزد. فقط نیرویی از درون جامعه عرب قادر به متحد نگهداشتن آن خواهد بود. منتظر ماندن برای انقلاب، تا وضع موجود را تغییر دهد، موضعی انقلابی نیست. کنش حقیقتاً رادیکال، عهده‌دار وظیفهٔ دشوار توجه دادن به احتمالات میسّر می‌شود: احتمالاتی که باید در ساختارها و نهادهای وضع موجود یافت، نه در یک نوع نگرش اتوپیایی.

آیا می‌توانیم رابطهٔ بین دولت و شهروندانش را از رابطه‌ای مبتنی بر خشونت به رابطه‌ای بر مبنای قانون تغییر دهیم؟ شاید؛ ولی فقط از طریق روش‌های قانونی و با وسایلی مبتنی بر رضایت عمومی. تجربه نشان داده است که به دست گرفتن قدرت این امر را تضمین نمی‌کند. خشونت همواره در نهانگاه در کمین است و می‌تواند به طور مشروع طلب شود (مطمئناً در جایی که استعمار نوآبادنشین اصرار می‌ورزد)؛ اما تعهد به شرایط قانونی و غیر خشونت‌آمیز مبادلهٔ سیاسی، دست‌کم در رژیم‌های معینی، ممکن است منجر به برخی نتایج عینی گردد: محدود کردن خشونت، انسانی ساختن روابط اجتماعی، آزادسازی زندگی سیاسی. به بیانی عینی و ملموس، عاجل‌ترین هدف در حال حاضر باید مسأله حقوق انسانی و سیاسی باشد. چرا دستیابی به این حقوق باید احتمالی تا این حد بعید به نظر رسد؟ نسل جدید، که فقط سرکوب و خشونت را شناخته است، در این هدف وظیفه‌ای حقیقتاً انقلابی را خواهد یافت ــ اگر تنها بتواند اهمیت رادیکال بازیابی این حقوق و پیامدهای درازمدت چنین احتمالی را برای ترتیبات سیاسی موجود دریابد.

من می‌توانم تمسخر و بی‌اعتنایی خوانندهٔ «انقلابی» پدرسالار جدید را هنگام تفکر و تأمل دربارهٔ این تذکرات اصلاح‌طلبانه ــ واقعاً، به ظاهر

ضد انقلابی ــ حس کنم. اما دیر یا زود باید نارسایی انقلاب‌گرایی پدرسالارانه جدید آشکار و هویدا گردد ــ عدم توفیق آن در نیل به اهدافش، نابینایی آن نسبت به تاریخ، و عقب‌نشینی آن به سمت شعارپردازی بی‌خاصیت و ناکارا. چرا باید برهم‌زدن تعادل وضع موجود و تغییر آن ــ به خاطر سالهای طولانی تجهیز و آمادگی برخورد سریع با مخالفت خشونت‌آمیز، ولی نه با اعتراض غیر خشونت‌بار ــ، از طریق روبرو کردن آن با رهیافتی مبتنی بر تقاضاهای حقوق مدنی و سیاسی و قانونیت دموکراتیک، غیر ممکن باشد؟

بار دیگر، اینها سؤالاتی هستند که من در جستجوی پاسخ‌هایی برای آنها هستم: تغییر و انتقال از خشونت به قانون در برقراری ثبات در نظم موجود، به چه چیزهایی نیاز دارد؟ برای وادار کردن دولت به سخن گفتن به زبان قانون به جای زبان زور، چه کاری لازم است؟ برای مقید ساختن قدرت به جدی گرفتن قوانین خودش چه باید کرد؟ چرا باید انتقال از مشتات[1] به رچتات[2] به نظر کاری چنین ناممکن برسد؟

باز هم معنی این سخن این نیست که مرحلهٔ آتی ضرورتاً امتناع از خشونت یا نیاز به توسل جستن به آن خواهد بود. من صرفاً می‌خواهم بگویم که برای آیندهٔ نزدیک اقدامات دیگری که غیر خشونت‌بار و مؤثر و کاراست وجود دارند که می‌توان آنها را دنبال نمود. درست همانطور که شرایط مبارزه تغییر می‌کند، وسایل مبارزه نیز تغییر می‌نماید. آیا می‌توان گفت که خشونت، دقیقاً شاید به این دلیل که بسیار فراگیر شده، کارایی‌اش را از دست داده است؟ دقیقاً به عبارتی عمل‌گرایانه، خشونت،

1- *machstaat* دولت قانونی یا پلیسی

2- *rechtstaat* دولت قانونمند

دست کم در حال حاضر، خودشکن[1] شده است. مبارزه برای حقوق اساسی بشر ـ که همهٔ مبارزات دیگر نهایتاً در رابطه با مشتقات آن هستند ـ می‌تواند گزینشی قاطع باشد؛ نه‌تنها برای محافظت از تمامیت و یکپارچگی جامعهٔ عرب، بلکه همچنین نهایتاً برای نیل به آزادسازی و عدالت. در مبارزهٔ داخلی برای آزادی و دموکراسی، مبارزهٔ مسلحانه در مقاطع معینی کهنه و منسوخ و تفننی[2] به نظر می‌رسد، و قبول خطر عدم خشونت و نافرمانی مدنی قهرمانی حقیقی می‌باشد.

لوکاچ[3] نوشت که دوره‌های انتقال ایام بحران است، ولی ایام نوسازی نیز هست. «هر دورهٔ تاریخی بزرگی یک دورهٔ انتقال است، وحدتی تناقض‌آمیز از... تخریب و تجدید حیات؛ نظام اجتماعی جدید و نوع تازه‌ای از بشر همواره در جریان و طی فرآیندی یکپارچه، گرچه تناقض‌آمیز، پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد.» [۵]

شیوهٔ نوسازی و تجدید حیات، از نظر قالب فکری رادیکال ـ دموکراتیکی که من سعی در تشریح آن داشته‌ام، روشی لازم دارد که هم انتقادی و هم چالش‌گرانه[4] باشد: انتقادی به شیوهٔ رهیافتها و رشته‌های علمی مختلف منتقدین رادیکال (با این حال، بدون اینکه هیچ یک از آنان از موضعی برتر یا ممتاز برخوردار باشد)؛ و چالش‌گرانه به شیوه‌ای چندصدایی و گفت‌وشنودی و غیر خشونت‌بار، با نافرمانی مدنی به عنوان شکل عمدهٔ مبارزهٔ آن.

چنین عمل و رویه‌ای دربرگیرندهٔ اشکال گوناگونی از سازماندهی خواهد بود: افراد واحد و منفرد (روشنفکران)، گروههای سازمان‌یافته

1- self-defeating
2- carnivalesque
3- Lukacs
4- contestatory

در سازمانهای حرفه‌ای کارگران، زنان، و دانشـجویان، و نـیز گـروهها و احزاب سیاسی؛ و می‌تواند مبتنی بر نمایندگی کثرت‌گرایانه باشد، با به هم پیوستن اساتید، نویسندگان، هنرمندان، پزشکان، حقوقدانان، روحـانیان، کارگران، دانشجویان، و زنان در مبارزهٔ مشترک. زمینهٔ چـنین عـمل و رویـه‌ای بـه طـور مشـهود در درون هـر کشـور واحـدی قـرار دارد؛ امکان‌پذیری و ماهیت مبارزه از کشوری به کشور دیگر فرق می‌کند ــ برخی رژیم‌ها در برابر تغییرات باز و پذیرا هستند، ولی رژیم‌های دیگـر بسته می‌باشند؛ در کشورهای بسته است که خشونت ممکن است نـهایتاً گریزناپذیر جلوه کند.

اهــداف مـبارزه دیگـر نـمی‌توانـد بـخشی، فـرقه‌ای[1]، یـا بـه طـور ایدئولوژیک محدود باشد، بلکه باید عام و همگانی و به طور گسترده تأیید و تصدیق شده باشد ــ تصدیق شده توسط اکثریت به عنوان درست و صحیح و از نظر سیاسی میسر و عملی.

اهداف کلی و بسیار اساسی همانهایی هستند که توسط حقوق بشر و حقوق سیاسی بیان و ادا می‌شوند: حقوق بشرِ رسمیت یافته توسط اعلامیهٔ حقوق بشر (و آنچه در تفسیر خاص سازمان عـربی بـرای حـقوق بشـر آمده)؛ و حقوق سیاسی مندرج در قوانـین اسـاسی و مـصوبات قـانونی کشورهای عربی مختلف، ازجمله حـقوق مشـارکت سیاسی، انـتخاب نمایندگان، و تشکیل احزاب سیاسی.

اهداف خاص بر شکل‌گیری مَحمِل‌های ملی و پان‌عربی بـرای کـنشِ سـیاسی و اجـتماعی تـمرکز دارد: انـجمن‌های حـرفه‌ای (آکـادمیک پزشکی، حقوقی)، اتحادیه‌های تجاری، تعاونی‌های دهقانی، سازمانهای

---

1 - sectarian

دانشجویان و زنان، و سازمانهای مستقل از هر نوع.

انقلابی‌ترین گروه از میان همهٔ این گروهها به طور بالقوه، جنبش زنان است. اگر قرار باشد این مرحله از مبارزه منجر به تغییرات دموکراتیک رادیکال بشود، آزادسازی زنان ضرورتاً در نوک پیکان آن قرار دارد. حتی در کوتاه‌مدت، جنبش زنان چاشنی انفجاری است که جامعه پدرسالار جدید را از درون منفجر خواهد کرد. این جنبش اگر مجال رشد و شکوفایی بیابد، سپری دائمی در برابر واپس‌گرایی پدرسالارانه و سنگ‌بنای مدرنیتهٔ آینده خواهد شد.

اجازه دهید دوباره تأکید کنیم که ملاحظات فوق شرایط امکان‌پذیری تغییرات دموکراتیک رادیکال را اجمالاً فهرست می‌کنند؛ این شرایط یک طرح یا برنامه کاری برای عمل را تشکیل نمی‌دهند. چنین طرح یا برنامهٔ کاری تنها توسط زنان و مردان در حال زندگی و کار تحت شرایط عینی، که به عمل جمعی سوق یافته‌اند، می‌تواند تنظیم شود.

همانطور که برخی از ما می‌دانیم، دنیای عرب (جامعه عرب) در بخش عمده‌اش، از نظر فرهنگی و سیاسی مکانی مخروبه و سرکوبگر برای زندگی و کار کردن است. جامعه و جهان عرب مکانی است که در آن مبارزه برای ساختن جامعه‌ای شایسته و انسانی دشوار می‌باشد ــ و برای آزادسازی زنان، بدون دستیابی به روشنفکران «آگاه»، ممکن است خیلی کمتر از آنچه تذکرات من امید می‌دهد فرد را به آینده امیدوار سازد. شاید نیروی محرکهٔ مشتاقانهٔ من برای غالب آمدن بر روانْ زخمی فرهنگی فلج‌کننده که بر نسل من عارض و مسلط شده و اکنون ممکن است به نسل جوانتر سرایت کند، باشد که مرا وادار به اثبات توانایی جامعه، نه‌تنها در بقا و زنده ماندن بلکه همچنین در فائق آمدن بر بیماری

عمیقاً درونی‌اش، یعنی پدرسالاری جدید، و مدرن شدن، می‌سازد.

در نتیجه، من نه‌تنها باید پیروزی گریزناپذیر نیروهای دموکراتیک رادیکال در حال ظهور را، هم بر وضع موجود پدرسالارانه جدید و هم بر نابود سازنده‌ها ـ نجات‌دهنده‌های بنیادگرای آن ـ اعلام نمایم، بلکه همچنین باید فرا رسیدن مدرنیته، دموکراسی سکولار، و سوسیالیسم آزادیبخش را اعلام کنم. آری. برای مبارزه با بدبینی عقل، انسان باید سریعاً به خوشبینی اراده متوسل شود.

یادداشتها

فصل ۱

1- Ali Zay'our, *The Psychoanalysis of the Arab Self* (Beirut, 1977), p.122 (Arabic).

۲ - در اینجا اشاره‌ام به رابطهٔ وابستگی است که به ویژه در منابع زیر تئوریزه شده است:

- A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment* (New York, 1967).

- Samir Amin, *Unequal Development: Social Formations at the Periphery of the Capitalist System* (New York, 1976).

3- *al-Ahram*, May 17, 1977. Quoted in John J. donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York, 1982), p.240.

4- See Samih K. Farsoun, "State Capitalism and Counter-Revolution in the Middle East: A Thesis", in B. Kaplan, ed., *Social Change in the Capitalist World Economy* (Beverly Hills, 1978), pp.139-56.

۵ - چنین قرائتی، به نظر محمد آرگون، رهیافتهای انتقادی زبان‌شناسی مدرن، انسان‌شناسی، روانکاوی، ساختارگرایی، و مارکسیسم را یکپارچه خواهد نمود:

- "Rethinking Islam" (Lecture at Georgetown University, October 30, 1985).

فصل ۲

1- Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, trans. Miriam Kochan (New York, 1973), p.31.

به نظر برودِل فقدان جنگهای فراوان در جهان عرب و وفور آن در اروپا عامل عمده‌ای در زوال اولی و رشد قوی دومی بود.

2- *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (London, 1973), pp.483-89.

در اینجا نمی‌توان به مسألهٔ تعصب اروپامحورانهٔ مارکس، که موضوع بحثهای اخیر بوده، اشاره کرد؛ به عنوان نمونه رجوع کنید به منبع زیر:

- Umberto Melotti, *Marx and the Third Word*, trans. Pat Ransford (London, 1977), pp.70-76.

۳- در بخش عمده‌اش، به استثنای مصر.

4- Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air* (New York, 1982), pp.15-36, 106-112.

۵- گزارش کاملی از این پدیده در منبع زیر داده شده است:

- Fernand Braudel, *Civilsation materielle, economie et capitalisme: XV-XVIIIe siecle*, (Paris, 1979). Trans. Sian Reynolds: *Civilization and*

Capitalism: The Wheels of Commerce, vol. 2 (New York, 1982).

6- Berman, *All That Is Solid*, p.106.

7- Ibid., p.109.

8- Ibid., p.109.

9- Ibid., p.112.

10- *Communist Manifesto* (Arlington Heights, ILL: Harlan Davidson, 1955), p.13.

۱۱ - در جامعهٔ پدرسالار جدید، برداشتن حجاب نشانهٔ شورش و مدرنیته است.

۱۲ - به پیروی از رهیافت برمن:

- *All That Is Solid*, pp.569-71.

۱۳ - «مدرن بودن یعنی یافتن خودمان در محیطی که به ما نوید تهور و ماجراجویی، قدرت، خوشی و سرور، رشد، دگرگونی خودمان و دنیا را می‌دهد ـ و همزمان، تهدیدکننده برای تخریب هر چیزی که داریم، هر چه که می‌شناسیم، هر چه که هستیم، می‌باشد». همان منبع، ص ۱۵.

۱۴ - اینجا جای مناسبی برای مقایسه با ژاپن است. در ژاپن تنش میان نوسازی و سنت شکلی کاملاً متفاوت از جامعه مسلمان عرب به خود گرفت. در حالی که در جهان عرب غربی‌سازان و سنت‌گرایان قطب‌بندی شده و از نظر اجتماعی درگیر مبارزه ایدئولوژیک (و سپس سیاسی) آشکار گردیدند، در ژاپن تضاد و منازعه در درون فرد باقی ماند؛ مردم ژاپن به طور کل تبعیت و هواداری از ایدئولوژی رسمی را حفظ کردند و ادامه دادند. بدین ترتیب مسأله در جامعهٔ عرب یک مسألهٔ آشکار اجتماعی و سیاسی، بدون راه حل اجتماعی یا سیاسی، باقی ماند. در ژاپن این مسأله به نحو موفقیت‌آمیزی در سطح سیاسی حل شده بود ولی در سطح اجتماعی مشکل‌آفرین باقی ماند. رجوع کنید به:

- Thomas C. Smith, *The Agrarian Origins of Modern Japan* (Stanford, 1959), p.206.

۱۵ - «یک لوانتین بودن همزمان در دو دنیا یا بیشتر زندگی کردن است، بدون تعلق داشتن به هیچیک از آنها؛ توانایی گذر کردن از خلال قالبها و اشکال بیرونی که

دلالت بر دارا بودن ملیت، مذهب یا فرهنگ معینی دارد، بدون دارا بودن آن به طور واقعی. لوانتین بودن دیگر داشتن استانداردی از ارزشهای خاص خود نیست، قادر به ایجاد آن استاندارد نبودن، بلکه فقط قادر به تقلید و پیروی بودن است؛ و همچنین نه حتی تقلید به طور صحیح، چون آن هم نیاز به اصالت و ابداع معینی دارد. لوانتین بودن یعنی به هیچ اجتماعی تعلق نداشتن و دارای هیچ چیز خاص خود نبودن. این امر خود را در گم‌گشتگی، پرمدعایی، عیب‌جویی و بدگمانی و یأس و ناامیدی نشان می‌دهد.»

A. H. Hourani, *Syria and Lebanon* (London, 1946), pp.70-71.

۱۶ - شامل تکنوکراتها، صاحبانِ حِرَف و مشاغل، معلمان و مربیان، نویسندگان، و هنرمندان خلاق و مبتکر.

۱۷ - بهترین نمونهٔ این امر را می‌توان در نشریهٔ ادبی شعر دید (بیروت، ۱۹۵۷-۱۹۶۳) و در جنبش حول محور آن. این جنبش در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نشو و نما پیدا کرد و در ترجمهٔ عربی افراد زیر را معرفی نمود:

- T. S. Eliot, Ezra Pound, Saint John Perse, Eric Maria Rilke, and René Char.

فصل ۳

۱ - پدرسالار جدید به طور همزمان از هم پاشیدگی روابط پدرسالار و ظهور روابط مدرن را در بر می‌گیرد. تضادهای ذاتی در پدرسالاری جدید شبیه تضادهای موجود در سرمایه‌داری است، و هر دو سیستم مرحله‌ای نهایی در یک تسلسل تاریخی را تشکیل می‌دهند.
۲ - ذکر این نکته اهمیت دارد که شیوهٔ تولید خاصِ اشکال ماقبل سرمایه‌داریِ پدرسالاری اسلامی عربی هرگز مبتنی بر برده‌داری به صورت خدمه و غلام (آنطور که در شکل‌بندی یونانی-رومی بود) یا بر مبنای بردگی فئودالی (آنطور که در اروپای میانه مرسوم بود) نبود، و این واقعیتی است که به پدرسالاری اسلامی عربی ویژگی خاصی می‌بخشد. تحقیق گسترده‌ای برای ارائه تصویری روشنتر از مراحل یا انواع گوناگون ماقبل مدرنِ پدرسالاری، به ویژه با توجه به نظام مالکیت و تقسیم کاری که تا اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم رایج بود، مورد نیاز است.
3- W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), pp.327-28.
۴ - «اساسی» به معنای به کار گرفته شده توسط مازلو: نگاه کنید به بخش زیر تحت عنوان «پدرسالاری و آگاهی ناسیونالیستی» و یادداشت شمارهٔ ۱۷.

5- *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (London, 1973), p.472.

۶ - نگاه کنید به کتاب من با عنوان مقدمه‌ای بر مطالعهٔ جامعهٔ عرب (بیروت، ۱۹۸۰)، صفحات ۴۷-۲۷ (به عربی). در اینجا من این نکته را مفروض می‌گیرم که رفتار بزرگسالان کیفیات فرهنگی غالب در جامعه‌پذیری را منعکس می‌کند. از چشم‌انداز روانکاوی، خصوصیات معینی از فرهنگ عربی ــ شیوه‌های رفتار سیاسی و اجتماعی بزرگسالان ــ در پرتو رویه‌ها و اعمال مربوط به تربیت کودکان و جامعه‌پذیری قابل درک می‌شوند.

7- *Grundrisse*, p.472.

8- *al-Mar'a Wal-Jins*, 2nd ed. (Cairo, 1972).

9- *Beyond the Veil:Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, MA, 1975).

۱۰ - نخستین نویسندهٔ اصلاح‌طلب مهم، قاسم امین، مؤلف زن مدرن (*al-Mar'a al-Jadidah*) (قاهره، ۱۸۹۹) و آزادسازی زن (*Tahrir al-Mar'a*) (قاهره، ۱۹۰۰)، می‌باشد. موضع محافظه‌کارانهٔ جریان اصلی روحانیت مسلمان، به رهبری علمای الازهر، ابراز شده بود.

11- Sadawi, *Women and Sexuality*, pp.18-19.

12- Mernissi, *Beyond the Veil*, p.viii.

13- Sadawi, *Women and Sexuality*, pp.167-68.

14- Ibid., p.168.

15- George Tarabishi, *Women and Socialism* (Beirut, n. d.) (Arabic). Quoted: n Mernissi, *Beyond the Veil*, p.103.

16- Mernissi, *Beyond the Veil*, pp.103, 107.

۱۷ - این سه نیاز با سلسله‌مراتب نیازهای «اساسی» مازلو انطباق دارد، که در آن نیازهای «فیزیولوژیک»، «امنیت»، «عشق و تعلق داشتن»، در ساختار انگیزش بشری دارای اولویت تلقی می‌شوند. نگاه کنید به اِ. اِچ. مازلو، انگیزش و شخصیت (نیویورک، ۱۹۵۴)، صفحات ۹۸-۸۰.

۱۸ - در مبارزهٔ هر فرد برای بقا، آن فرد تنها می‌تواند روی حمایت و کمک

نزدیکترین افراد به خود، که با آنها تعیین هویت می‌شود و به آنان تعلق دارد ــ خانواده، خویشاوند، و هم‌کیشان ــ تکیه کند. همانطور که خواهیم دید، وفاداری و همبستگی روابطی هستند که در این ساختارهای اولیه زمینه و ریشه دارند، نه در ساختار سیاسی دولت (مدرن).

19- Carolyn Lee Baum and Richard Baum, "Creating the New communist Child: continuity and Change in chinese Styles of Early childhood socialization" in K. Wilson, A. A. Wilson, and S. L. Greenblatt, eds., *Value in chinese Society* (New York, 1979), p.103.

فصل ۴

۱ - جالب اینکه، فروید ساختار اجتماعی بیرونی را، «دنیایی بیرونی» که «در آن فرد پس از جدا شدن از والدینش خود را در معرض آن می‌یابد»، تعریف می‌کند. طرحی اجمالی از روانشناسی (نیویورک، ۱۹۷۰)، صفحات ۲۴-۱۲۳.

2- Ali Zay'our, *The Psychoanalysis of the Arab Self* (Beirut, 1977) (in Arabic).

3- Ibid., p.5.

4- Ibid., p.34.

۵ - برای یک تصویربرداری زنده از پدر به مثابهٔ پدرسالار مطلق، به داستان نجیب محفوظ با عنوانِ بین دو کاخ (*Bayn al-Qasrayn*) (قاهره، [۱۹۵٦] صفحات ٦، ۱۴، ۲۰-۱۹، ۵۸، ۱۴۱-۱۴۰، نگاه کنید.

6- Zay'our, *Psychoanalysis of the Arab Self*, p.34.

7- Ibid.

8- Ibid.

۹ - برعکس وابستگی و سرکوب پدرسالارانه، «استقلال» آسیب‌شناسانهٔ ایجاد شده توسط روابط کاپیتالیستی پیشرفته می‌باشد. «هر چه حس بی‌قدرتی اجتماعی عمیق‌تر

باشد رشد گزافه‌گویی «شخصی» بیشتر می‌شود. «دیگری» به طور همزمان یک وسیله و یک مانع برای اهداف من است. هر یک از ما به طور همزمان انتخاب می‌کند و مجبور است آزاد باشد. به طور مداوم، استقلال انزواگرایانه‌تر دائماً تجویز می‌شود.» ریچارد لیچمن در تولید میل و آرزو: تلفیق روانکاوی با تئوری مارکسیستی (نیویورک، ۱۹۸۲)، صفحه ۲۲۵.

10- Zay'our, *Psychoanalysis of the Arab Self*, p.160

۱۱ - به یاد بیاورید که موضوع محوری ریچ، همانند ذَیعور، این است که ساختار روانی فرد با نظم اجتماعی موجود در ارتباط است. بدین ترتیب ساختار روانشناختی عرب از طریق جامعه‌پذیری در خانوادهٔ پدرسالار جدید به دست می‌آید.

12- Jean Piaget, *The Essential Piaget*, ed. Howard E. Guber and J. Jacques Vonèche (New York, 1977).

13- Ibid., p.156.

14- Ibid., p.150

15- Ibid., pp.157-58.

16- Ibid., pp.178-79.

۱۷ - پیاژه بر «همکاری»، تجلّی عملی شناسایی و عزّت و اعتبار متقابل، به عنوان مبنای استقلال، تأکید دارد که از طریق برابری و مساوات به دست می‌آید. «از لحظه‌ای که جایگزین قاعدهٔ اجبار می‌شود... قاعدهٔ همکاری یک قانون اخلاقی کارا و مؤثر می‌گردد... این قانون تنها از طریق پیشرفت به عمل آمده به وسیلهٔ همکاری و احترام متقابل می‌تواند توسعه یابد ــ در آغاز همکاری بین کودکان، و سپس بین کودک و بزرگسال زمانی که کودک به دورهٔ جوانی نزدیک می‌شود و، دست‌کم به طور پنهانی، به خودش به عنوان برابر با بزرگسال توجه می‌کند.» همان منبع، صفحات ۱۷۹ و ۱۹۰. یورگن هابرماس انتقال از متابعت از دیگران به استقلال را برحسب انتقال از «هویت نقش» به «هویت خویشتن»، از «رکود» (سنتی بودن) به «فعالیت» (مدرنیته)، مورد بحث قرار می‌دهد. «انتقال از رکود و ایستایی به فعالیت و پویایی، از هویت نقش به هویت خویشتن، دربرگیرندهٔ تحولی رادیکال در شرایط وجود است که در یک انتقال از هویت شخصی که دیگر از طریق ارزشها و قالبهای سنت

فرهنگی به ارث رسیده شکل نمی‌گیرد، بلکه به واسطهٔ دارا بودن رویه‌های انتقادی [اندیشه] برقرار می‌شود، تجلّی می‌یابد». نگاه کنید به ارتباطات و تکامل جامعه، ترجمهٔ توماس مک کارتی (نیویورک، ۱۹۷۰)، صفحهٔ ۷۲.

18- Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Structure*, trans. Theodore p. Wolfe (New York, 1974), p.72.

فصل ۵

1- *The Arab Nation* (London, 1978), pp.21-23.

2- *Grundrisse* (London, 1978), p.473.

3- Amin, *The Arab Nation*, p.23.

4- Marc Bloch, *Feudal Society*, trans. L. A. Manyon (Chicago, 1974), vol. 2, p.443.

۵ـ ماکس وبر، که فهم او از تاریخ و جامعهٔ اسلامی قویاً شهودی بود، به کیفیتی برخورد کرده بود که امین به آن اشاره دارد ـ «اخلاق جنگاورانهٔ» اسلام، مقوله‌ای محوری برای تفسیر وبر از خلق و خوی اسلامی.

6- Bloch, *Feudal Society*, p.452.

۷ـ منتسکیو، با در نظر داشتن سلطان عثمانی، می‌افزاید، «[در جایی که] شهریار خود را مالک همهٔ اراضی، و وارث همهٔ رعیّت، اعلام می‌کند... هیچ چیزی اصلاح نمی‌شود یا بهبود نمی‌یابد. خانه‌ها فقط به خاطر ضرورت اسکان ساخته می‌شوند؛ هیچ‌گونه راه آبی کنده نمی‌شود؛ کاشت درختانی در کار نیست؛ هر چیزی از زمین استخراج می‌شود، ولی هیچ چیزی به آن برنمی‌گردد؛ زمین کشت و زرع نشده باقی می‌ماند، و کل کشور تبدیل به بیابانی می‌شود». روح‌القوانین (نیویورک، ۱۹۴۹)،

جلد ۱، صفحه ۶۵.

8- See William Hardy Wickwar, *The Modernization of Administration in the Near East* (Beirut, 1963), pp.59-62.

۹ - برعکس، هنگامی که ژاپن کمی بیش از نیم قرن بعد به روی اروپا گشوده شد، از نظر اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی مهیای انجام نوسازی مطابق با خواسته‌های خودش و بدون افتادن به دام سلطهٔ غربی بود.

۱۰ - این امور تحت پوشش تنظیمات قرار گرفت که با اعلام خط شریف گلخانه در ۱۸۳۹ آغاز گردید. نگاه کنید به جی. سی. هورِویتز، خاور میانه و شمال آفریقا: یک گزارش مستند (نیوهاوِن، ۱۹۷۵، صفحات ۷۰-۲۶۹).

فصل ٦

1- Gleri Shirokov, "Colonies and Dependent Countries", *Social Science* [Moscow] (Summer, 1984), p.160.

2- Ibid., p.166.

۳ـ بَسیم مُسلِّم در یک سخنرانی در دانشگاه جورج تاون، در ۱۸ سپتامبر ۱۹۸۴. این تِز، دست‌کَم تا جایی که مصر مورد نظر است، با مخالفت سمیر امین مواجه شده است، که به تئوری یک «رنسانس» به عنوان تحریفی از جانب روشنفکران بورژوا می‌نگرد. «تنها از خودبیگانگی استعماریِ عصر مدرن می‌تواند توضیح دهد که چرا، حتی در تاریخ‌نگاری مصری، مصر قرن هجدهم «فئودالی» و «رو به زوال» و لذا وابسته به اروپا برای تحقق «رنسانس» خود تصور می‌شود»، سمیر امین، «تناقضات در توسعهٔ کاپیتالیستی مصر: مقاله‌ای انتقادی»، بررسی ماهانه (سپتامبر، ۱۹۸۴)، صفحات ۱۸-۱۵.

۴ـ فرانتس فانون، استعمار میرا (نیویورک، ۱۹٦۵)، صفحه ۱۷۹. همچنین نگاه کنید به ارجاع مارکس در ایدئولوژی آلمانی (نیویورک، ۱۹٦۷)، صفحهٔ ٦۹، به «آلودگی اعصار»، تحریف روانشناختی که ستمدیدگان باید برای نیل به رهایی حقیقی خودشان را از شر آن خلاص کنند.

5- Jean-Paul Sartre, introduction to *The Colonizer and the Colonized*, by Albert Memmi, trans. Howard Greenfield (New York, 1965), p.xxvi.

6- Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1917* (Baltimore, 1981), p.15.

۷- تلاشهایی به عمل آمده بود تا شأن و منزلت و سهم و بهرهٔ ساکنان بومی به طُرُق گوناگون «بهبود یابد». به ویژه به الجزایری‌ها انتخاب رسمی شهروند فرانسه شدن، البته تحت شرایط معینی، داده شده بود. به عنوان مثال، همانطور که سناتوس کونسولتو در ۱۸۶۵ تصریح کرد، هر فردی در صورتی می‌توانست شهروند فرانسه بشود که منزلت و موقعیت خود را به عنوان یک مسلمان رد و انکار نماید، یا، پس از جنگ جهانی اول تحت قانون انتخاباتی ۱۹۱۹، اگر فرد تک‌همسر بود و هیچگونه سابقه جنایی یا «دشمنی نسبت به فرانسه نداشت، و قادر بود به زبان فرانسه سخن بگوید یا بنویسد، و در ارتش فرانسه خدمت کرده بود، و مالکی صاحب دارایی بود.» لیبیایی‌ها و فلسطینی‌ها در معرض انواع متفاوتی از چاره‌اندیشی‌ها قرار گرفته بودند. بسیاری از لیبیایی‌ها به زور در کناره‌های صحرا متراکم شده بودند (اکثر آنان احتمالاً در صورتی که جنگ جهانی دوم و شکست ایتالیای فاشیست رُخ نمی‌داد می‌مُردند). فلسطینی‌ها با استقرار دولت یهودی در ۱۹۴۸ در سرزمین مادری خودشان دائماً تحقیر و سرکوب می‌شدند، و یا به آنها حق شهروندی داده می‌شد ــ نه به عنوان یک گروه ملی با حقوق ملی بلکه به عنوان اعضای «اقلیتهای غیر یهودی» ــ یا، در کرانه باختری و نوار غزهٔ اشغالی، صرفاً موقعیت «مقیم‌ها» یا «ساکنان» را می‌یافتند، یا پناهنده تلقی می‌شدند.

۸- روابط استعماری نگرشی انسان‌زدا نسبت به استعمارزده ایجاد کرد، تقریباً مثل اینکه او به مقولهٔ متفاوتی از وجود تعلق دارد. «تمام واژه‌ها و عبارات به‌کار رفته برای توصیف استعمارزده ــ غیر متمدن، وحشی، بدوی و ابتدایی، سنتی ــ جداسازی مقوله‌ای استعمارگر و استعمارزده را می‌رسانند. جوهرهٔ استعمار در این ادبیات بسیار عمیق‌تر از اشغال نظامی است. برای آنکه استعمار واقعی رُخ دهد ــ برخلاف امپریالیسم سیاسیِ به سبک قدیم ــ استعمارزده باید از فردی با باور و اعتقاد به خودش به عنوان یک موجود انسانی توانا به فردی تبدیل شود که تنها به توانایی

دیگران معتقد است.» (تأکید اضافه شد.) مارتین کارنوی، آموزش به مثابهٔ امپریالیسم فرهنگی (نیویورک، ۱۹۷۴)، صفحات ۲۷-۲۶.

9- Edward Said, *orientalism* (New York, 1978).

۱۰ - «با نگرشی اساساً متفاوت از آینده نسبت به گذشته»، همانطور که توماس سی. اسمیت اظهار می‌دارد. ریشه‌های زراعتی ژاپن مدرن (استانفورد، ۱۹۵۹)، صفحه ۲۰۱.

۱۱ - به عنوان نمونه، یک دلیل مطرح شده برای از هم پاشیدگی انقلاب ظُفّار در دههٔ ۱۹۷۰، که به طور بالقوه یکی از انفجارآمیزترین انقلابها در تاریخ اخیر شبه‌جزیرهٔ عربستان بود، اصرار و تأکید رهبری آن بر استفاده از واژگان و اصطلاحات مارکسیستی به جای واژگان مأنوس مذهبی در خطاب به پیروانش و جمعیت حمایت‌کننده بود.

۱۲ - فانون، که به غایت در فکر قدرت سنت در مبارزه علیه استعمار بود، از پتانسیل ارتجاعی جنبش‌های سنتی نیز آگاه بود. «حیاتِ دوباره بخشیدن به سنت رها شده نه‌تنها به معنی علیه جریان تاریخ حرکت کردن است بلکه همچنین به معنی مخالفت با خود مردم آن سنت است» مغضوبین زمین، ترجمه، کُنستانس فارینگتون (نیویورک، ۱۹۶۳)، صفحه ۲۲۴.

13- Mustafa Khalidi and "Umar Farroukh, *al-Tabshir W'al-Isti'mar fil-Buldan al-Arabiyya (The Missionary Movements and Colonialism in the Arab Countries)*. (Beirut, 1953).

14- Ibid., p.56.

15- Ibid., p.17.

16- Ibid.

17- Carnoy, *Education as Cultural Imperialism*, p.27, n. 4.

18- *The Lord* (London, 1985), p.22.

19- "A Modern Missionary", *Atlantic Monthly* (May 1920), pp.664-675. Reprinted in Stephen Penrose, Jr., *That They May have Life* (New York, 1941), pp.181-82.

20- Ibid.

21- Ibid.

22- "Statement by Dr. Bliss to the Versailles Peace Conference. 1919", Appendix K, in Penrose, *That They May Have Life*, pp.328-29.

23- Inaugural address given at American University of Beirut, (June 28, 1923), in Penrose, *That They May Have Life*, pp.292-94.

24- Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York, 1970), p.135.

۲۵ - طه حسین، شرح حال و خاطره‌ها (بیروت، ۱۹٦۷)، صفحه ۱۱ (عربی). سایر نویسندگان مهم مصری در این دوره عبارتند از توفیق‌الحکیم، عباس العَقاد، محمود تیمور، و ابراهیم المزّینی.

۲٦ - فعال‌ترین بنیادها در دنیای عرب در طول دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم بنیادهای فورد، راکفِلر، و کارْنگی بوده‌اند.

27- See. for example, Robert F. Arnove, ed., *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad* (Bloomington, IN, 1982).

28- Ibid., pp.322-23.

29- E. Berman, "The Foundation's Role in American Foreign Policy: The Case of Africa, (Post 1945)," in ibid., p.212.

فصل ۷

1- See Roland Barthes, *Elements of Semiology*, trans. Annette Lavers and Collin Smith (New York, 1968), p.14.

2- Colin MacCabe, "On Discourse", *Economy and Society* (Agust 1979), p.279.

3- Frederic Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, NY, 1981), p.297.

۴ - یک استثنا اسرائیل است؛ ولی عبری تعمداً برای تهیه و تدارک زبان واحدی که جایگزین چند زبان یهودی‌های مهاجر به اسرائیل از کشورهای گوناگون شود، و برای تأمین وحدت ملی از طریق رجوع به زبان سنتی، ارائه و معرفی شده بود. با وجود این، باید متذکر شد که عبری اسرائیلی در واژگان و استعمالش به عنوان زبانی مدرن آگاهانه دگرگون شده است.

۵ - پیامدها و ملزومات این امر به نحو دقیقی در منبع زیر ذکر شده است:

Adonis (Ahmad Ali Sáid), *The Permanent and the Changing, A Study in Imitation and Creativity*, vol.1 (Beirut, 1974-1978), p.29 (Arabic).

6- Halim Barakat, *Contemporary Arab Society* (Beirut, 1984), p.246 (in

Arabic).

7- Adonis, *The Permanent and the Changing*, p.29.

8- To use Roland Barthes' term. *The Pleasure of the Text*, trans. Richard Miller (New York, 1975), p.40.

9- Jacques Berque, *Arab Rebirth: Pain and Ecstasy*, trans, Quentin Hoare (London, 1983), p.27.

10- Ibid.

۱۱- به عنوان مثال، نحوهٔ شکل‌گیری حقیقت سنتهای پیامبر (حدیث)، و حقیقت تاریخ‌نگاری مسلمانان (تاریخ): واقعیت آنها متن است، که خود انعکاس و مخزن سلسلهٔ روایت شفاهی می‌باشد.

۱۲- در زمینهٔ پدرسالارانه، همانطور که کلود لوی اشتراوس نشان داده است، روایتْ تأمین‌کنندهٔ کارکردی اجتماعی و روانشناختی است، آن هم از طریق مصالحه و آشتی دادن به طور شفاهی و زبانی میان تضادهای از نظر اجتماعی سازش‌ناپذیر، «در تصور و خیال»؛ در نتیجه، روایت عملی است که از طریق آن فرد پدرسالار در جستجوی حل مسائل حاد می‌باشد. با وجود این، در زمینهٔ پدرسالار جدید، که در آن خصیصه و کاراکتر واقعی دگرگون شده است، روایت شکلی از گریز و فرار یا افکار پوچ و واهی می‌گردد.

13- Quoted in Roland Barthes, "Inaugural Lecture, College de France", *A Barthes Reader*, ed. Susan Sontag (New York, 1982), p.460.

14- Mustafa Lutfi al-Manfaluti, *al-Fadilah (Virtue)* (Beirut, 1969), Bernandin de Saint Pierre, *Paul et Virginie* (Paris, 1878).

۱۵- در مورد ژاپن، این انتقال تقریباً طی یک نسل و نیم، بین ۱۸۶۶ و ۱۹۰۰، تکمیل شده بود.

۱۶- عقیدهٔ کلی که من در اینجا در نظر دارم به پیروی از نظم‌های معرفتی میشل فوکو، تئوری پارادایم‌های توماس کوهن، و «گسست معرفت‌شناختی» در مارکس از لوئی آلتوسر می‌باشد.

۱۷- یکی از نخستین و بهترین نمونه‌ها از زبان و گفتمان نهضة توسط فارِس

الشیدیاق در کتاب برجسته‌اش، *al-Saq 'ala-Saq*، ارائه شده است، شرح و گزارشی تفننی از زندگی شخصی که نخست (به عربی) در پاریس در ۱۸۵۵ چاپ شد (Paris: Benjamin Dupart; reprinted, Beirut, Dar maktabat al-Hayat, (1967)، و از برخی جهات یکی از بدیع‌ترین کارهای دورهٔ بیداری بود.

۱۸ - جنبه سیاسی نحوهٔ انجام این کار به طور کامل توسط جورج آنتونیوس در بیداری اعراب (فیلادلفیا، ۱۹۳۸)، جنبهٔ فرهنگی و ایدئولوژیک آن به وسیلهٔ آلبرت حورانی در تفکر عربی و عصر لیبرال، ۱۹۳۹-۱۷۹۸، (آکسفورد، ۱۹۶۲) و توسط هشام شرابی در روشنفکران عرب و غرب: دورهٔ تکوین، ۱۹۱۴-۱۸۷۵ (بالتیمور، ۱۹۷۰)، روایت شده‌اند.

۱۹ - برخی استثنائات وجود داشتند، به ویژه در دورهٔ سلطهٔ اروپایی ــ به عنوان مثال، طه حسین و علی عبدالرازق، به ترتیب در انتقادشان از چشم‌انداز رایج پیرامون تمدن ماقبل اسلامی و حقوق اسلامی. طه حسین، دربارهٔ ادبیات ماقبل اسلامی (قاهره، ۱۹۲۶) (به عربی)؛ علی عبدالرازق، اسلام و بنیاد حکومت (قاهره، ۱۹۲۵) (به عربی). قابل ذکر است که حسین فارغ‌التحصیل سوربُن و عبدالرازق فارغ‌التحصیل آکسفورد بود؛ با وجود این، هر دو آنان یکباره پس از دورهٔ کوتاهی مبارزه‌طلبی جوانانه، در صلح و آشتی با وضع موجود، به مشاغل متعارف خود مشغول شدند. نگاه کنید به حورانی، تفکر عربی، صفحات ۳۲۷، ۲۱۸-۲۱۶.

۲۰ - با وجود این، پیامدهای تام و تمام اجتماعی و فکری تسلّط زبانی جدید، با ظهور روشنفکران منتقد یا رادیکالِ دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، تا این اواخر آشکار نشد. به فصل ۸ نگاه کنید.

۲۱ - برای شرح و توصیف جالبی از لیبرالیسم عربی و ریشه‌های فکری آن، نگاه کنید به: علی اُملیل، اصلاح‌طلبی عربی و دولت-ملت (بیروت، ۱۹۸۵)، صفحات ۱۶۸-۱۵۳ (عربی). برای نسل جوانتری که در دوره بعدی پس از استقلال بزرگ شدند، این دوگانگی گیج‌کننده، که به نظر می‌رسید تفکر و اندیشه در آن از موجودیتی جداگانه و مستقل برخوردار بودند، منجر به الگویی از رفتار بر مبنای عمل و کنش محض گردید: مبارزه‌جویی در گفتمان دورهٔ ایدئولوژی شکل خشونت و ترور به خود گرفت، نه به صورت دموکراسی و روابط انسانی.

فصل ۸

1- A representative sample of such works (all published in Beirut are in Arabic), would include, in the social sciences, Halim Barakat's *Contemporary Arab Society* (Beirut, 1984), the first *comprehensive* sociological study of Arab society, and Ali Zay'our's social psychological study mentioned earlier, *The Psychoanalysis of the Arab Self* (Beirut, 1977); in political and cultural analysis, 'Abdullah Laroui's *La crise des intellectuelles arabes: Tradionisme ou historicisme* (Paris, 1974); on Muslim culture, the three-volume work by Adonis (Ahmad 'Ali Sa'id), *The Permanent and the changing: A Study in Imitation and Creativity* (Beirut, 1974-78), Muhammad Abid al-jabiri's "archeological" intellectual history, *The Shaping of the Arab Mind* (Beirut, 1984), Muhammad Arkoun's critical study of Muslim interpretative traditions, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris, 1984); in structuralist literary theory, Kamal Abu-dib, *The Dialectic of Absence and Presence: Structuralist Studies in Poetry* (Beirut, 1979); in Marxist criticism, Sadiq jalal al-'Azm,

Critique of Religious Thought (Beirut, 1969); in Marxist dependency theory, Samir Amin's *La nation arabe* (Paris, 1976), and *Classe et nation: dans L'histoire et la crise contemporaine* (Paris, 1979); and Abdelkebir Khatibi's semiological analysis, *La blessure du nom propre* (Paris, 1974), and *Double Critique* (Beirut, 1980), several essays written in French and translated into Arabic. An expanded list would include works (published since 1970) by Saad al-Din Ibrahim and Samih Farsoun (sociology), Hïchem Djaït (history), Sayyid Yasin (social studies), Khalidah Sa'id (literary criticism), Muhammad Jawad Rida (education), and Hanna Batatu (political analysis and soical history).

2- *Mawaqif* (October-November, 1969), pp.3-4.

3- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *The Shaping of the Arab Mind* (Beirut, 1984), pp.11-12 (Arabic). Also see 'Abdul Salim Bin 'Abd al-Ali, "The Shaping of the Arab Mind", in *al-Ittihad al-Ishtiraki supplement* (*Socialist Union*) (Rabat, March 3, 1985), p.4 (in Arabic).

4- Jabiri, *Formation of the Arab Mind*, p.6.

5- Ibid.

6- "Rethinking Islam" (Lecture given at Georgetown University, Washington, DC, April 3, 1985).

7- Muhammad Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris, 1982), pp.1-26.

8- Muhammad Arkoun, "Interview", *al-Wihdah* (Paris, December, 1984), p.130.

9- Ibid., p.129.

10- *The Crisis of the Arab Intellectuals: Tradition or Historicism*, trans. Diarmid Cammell (Berkeley and Los Angeles, 1976), p.154.

11- Ibid., p.154.

12- Ibid., pp.152-55.

13- Ibid., p.155.

14- Sadiq al-'Azm, *Critique of Religious Thought* (Beirut, 1969), p.7
(Arabic).

15- Ibid., p.8.

16- Ibid.

17- Yasin Hafiz, quoted in ibid., epigraph.

«من فقه را هرگونه تفکر مبتنی بر «اصول و کاربردها»، «ریشه‌ها و مشتقّات...»
م، به عنوان مثال، چاره‌اندیشی ماتریالیسم دیالکتیک توسط استالین و مُقلِدان
حده (پاریس، اکتبر، ۱۹۸۴)، صفحه ۲۸ (عربی)

19- Ibid., p.33.

20- Ibid., p.38.

21- Ibid., p.29

22- Ibid.

23- Halim Barakat, *Contemporary Arab Society* (Beirut, 19
(Arabic).

24- Saad al-Din Ibrahim, "Speculation on New Horizon
Sociology", unpublished paper (January, 1985), pp.8-14 (Ara

25- Kamal Abu-Dib, *The Dialectic of Presence and Absen*
Studies in Peotry (Beirut, 1979), p.7 (Arabic).

26- Ibid., p.8.

27- See the introduction to the Arabic translation by Mu
al-Ism al-'Arabi al-Jarih (The Wounded Arab Name)
pp.5-6.

28- Ibid., pp.5, 7.

29- Khatibi, *al-Naqd al-Muzdawij (Double Critique)*,
Bennis (Beirut, 1980), p.9.

30- Ibid., p.157.

۳۱ - به عنوان مثال، نگاه کنید به انتقاد او از تاریخیگری لاروئی. همان منبع، صفح
۱۸.

Ibid., pp.161-162.

Ibid., p.161.

Ibid., p.164.

bid., p. 158.

id., p.164.

d., p.164.

blessure du nom propre, p.5.

ammad Bennis, "The Multiplicity of the Single", *al-Karmel (Mt.*
(1984, n. d.), p.222 (Arabic).

e Critique, p.31.

addimah (Beirut, 1970), vol. 1. p.451.

۴۲ - منتقدین رادیکال (به ویژه منتقدین مغربی) نقشی به موازات نقش
سکولار قسمت اولیهٔ دورهٔ بیداری، به ویژه روشنفکران سوری-لبنانی
آنها، مثل این روشنفکران، آگاهی جدیدی را در تضاد با گفتما
جهت‌گیری به سوی مدرنیته و تغییر مطرح می‌کنند، البته با این ت
مغربی نقدی رادیکال ارائه می‌کنند در حالی که اسلاف فکری آناز
مفهومی ارائه می‌کردند.

۴۳ - دسترسی این روشنفکران تربیت شده در غرب به اندیشه
عنوان مثال، از طریق میزان و نوع «ترجمهٔ» آلمانی موجود به زبا
شکل می‌گیرد. بدین ترتیب دانش و شناختی که آنها از مکتب
نمونه، دارند، توسط ویژگی و جهت‌گیری این ترجمه‌ها تعیین

۴۴ - بهترین توصیف از غرب که در این چشم‌انداز دیده شده
بر اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است (نیویورک
۳۱-۱۳.

rida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass

فصل ۸

1- A representative sample of such works (all published in Beirut are in Arabic), would include, in the social sciences, Halim Barakat's *Contemporary Arab Society* (Beirut, 1984), the first *comprehensive* sociological study of Arab society, and Ali Zay'our's social psychological study mentioned earlier, *The Psychoanalysis of the Arab Self* (Beirut, 1977); in political and cultural analysis, 'Abdullah Laroui's *La crise des intellectuelles arabes: Tradionisme ou historicisme* (Paris, 1974); on Muslim culture, the three-volume work by Adonis (Ahmad 'Ali Sa'id), *The Permanent and the changing: A Study in Imitation and Creativity* (Beirut, 1974-78), Muhammad Abid al-jabiri's "archeological" intellectual history, *The Shaping of the Arab Mind* (Beirut, 1984), Muhammad Arkoun's critical study of Muslim interpretative traditions, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris, 1984); in structuralist literary theory, Kamal Abu-dib, *The Dialectic of Absence and Presence: Structuralist Studies in Poetry* (Beirut, 1979); in Marxist criticism, Sadiq jalal al-'Azm,

Critique of Religious Thought (Beirut, 1969); in Marxist dependency theory, Samir Amin's *La nation arabe* (Paris, 1976), and *Classe et nation: dans L'histoire et la crise contemporaine* (Paris, 1979); and Abdelkebir Khatibi's semiological analysis, *La blessure du nom propre* (Paris, 1974), and *Double Critique* (Beirut, 1980), several essays written in French and translated into Arabic. An expanded list would include works (published since 1970) by Saad al-Din Ibrahim and Samih Farsoun (sociology), Hïchem Djaït (history), Sayyid Yasin (social studies), Khalidah Sa'id (literary criticism), Muhammad Jawad Rida (education), and Hanna Batatu (political analysis and soical history).

2- *Mawaqif* (October-November, 1969), pp.3-4.

3- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *The Shaping of the Arab Mind* (Beirut, 1984), pp.11-12 (Arabic). Also see 'Abdul Salim Bin 'Abd al-Ali, "The Shaping of the Arab Mind", in *al-Ittihad al-Ishtiraki supplement (Socialist Union)* (Rabat, March 3, 1985), p.4 (in Arabic).

4- Jabiri, *Formation of the Arab Mind*, p.6.

5- Ibid.

6- "Rethinking Islam" (Lecture given at Georgetown University, Washington, DC, April 3, 1985).

7- Muhammad Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris, 1982), pp.1-26.

8- Muhammad Arkoun, "Interview", *al-Wihdah* (Paris, December, 1984), p.130.

9- Ibid., p.129.

10- *The Crisis of the Arab Intellectuals: Tradition or Historicism*, trans. Diarmid Cammell (Berkeley and Los Angeles, 1976), p.154.

11- Ibid., p.154.

12- Ibid., pp.152-55.

13- Ibid., p.155.

14- Sadiq al-'Azm, *Critique of Religious Thought* (Beirut, 1969), p.7 (Arabic).

15- Ibid., p.8.

16- Ibid.

17- Yasin Hafiz, quoted in ibid., epigraph.

۱۸ - «من فقه را هرگونه تفکر مبتنی بر «اصول و کاربردها»، «ریشه‌ها و مشتّقات...» می‌نامم، به عنوان مثال، چاره‌اندیشی ماتریالیسم دیالکتیک توسط استالین و مُـقلِدان او.» الوحده (پاریس، اکتبر، ۱۹۸۴)، صفحه ۲۸ (عربی)

19- Ibid., p.33.

20- Ibid., p.38.

21- Ibid., p.29

22- Ibid.

23- Halim Barakat, *Contemporary Arab Society* (Beirut, 1984), p.10 (Arabic).

24- Saad al-Din Ibrahim, "Speculation on New Horizons for Arab Sociology", unpublished paper (January, 1985), pp.8-14 (Arabic).

25- Kamal Abu-Dib, *The Dialectic of Presence and Absence: Structural Studies in Peotry* (Beirut, 1979), p.7 (Arabic).

26- Ibid., p.8.

27- See the introduction to the Arabic translation by Muhammad Bennis, *al-Ism al-'Arabi al-Jarih (The Wounded Arab Name)* (Beirut, 1980), pp.5-6.

28- Ibid., pp.5, 7.

29- Khatibi, *al-Naqd al-Muzdawij (Double Critique)*, trans. Muhammad Bennis (Beirut, 1980), p.9.

30- Ibid., p.157.

۳۱- به عنوان مثال، نگاه کنید به انتقاد او از تاریخیگری لاروئی. همان منبع، صفحه ۱۸.

32- Ibid., pp.161-162.

33- Ibid., p.161.

34- Ibid., p.164.

35- Ibid., p. 158.

36- Ibid., p.164.

37- Ibid., p.164.

38- *La blessure du nom propre*, p.5.

39- Muhammad Bennis, "The Multiplicity of the Single", ***al-Karmel (Mt. Carmel)*** (1984, n. d.), p.222 (Arabic).

40- *Double Critique*, p.31.

41- *al-Muqaddimah* (Beirut, 1970), vol. 1. p.451.

۴۲- منتقدین رادیکال (به ویژه منتقدین مغربی) نقشی به موازات نقش روشنفکران سکولار قسمت اولیهٔ دورهٔ بیداری، به ویژه روشنفکران سوری-لبنانی، ایفا می‌کنند. آنها، مثل این روشنفکران، آگاهی جدیدی را در تضاد با گفتمان حاکم و با جهت‌گیری به سوی مدرنیته و تغییر مطرح می‌کنند، البته با این تفاوت: منتقدین مغربی نقدی رادیکال ارائه می‌کنند در حالی که اسلاف فکری آنان فقط مصالحه‌ای مفهومی ارائه می‌کردند.

۴۳- دسترسی این روشنفکران تربیت شده در غرب به اندیشه و تفکر آلمانی، به عنوان مثال، از طریق میزان و نوع «ترجمهٔ» آلمانی موجود به زبان فرانسه یا انگلیسی، شکل می‌گیرد. بدین ترتیب دانش و شناختی که آنها از مکتب فرانکفورت، به عنوان نمونه، دارند، توسط ویژگی و جهت‌گیری این ترجمه‌ها تعیین می‌گردد.

۴۴- بهترین توصیف از غرب که در این چشم‌انداز دیده شده هنوز مقدمهٔ ماکس وبر بر اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است (نیویورک، ۱۹۵۸)، صفحات ۳۱-۱۳.

45- See Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass

(Chicago, 1982), p.189.

۴۶ - خطیبی به این شیوه ابراز می‌دارد: «دانش و معرفت عربی تنها در حواشی بیرونی دانش و معرفت غربی وجود دارد، و در همان زمان معرفت عربی نمی‌تواند دربارهٔ آن بیرون که پایه و اساسش است فکر کند.» نقد دوگانه، صفحه ۱۶۴.

۴۷ - نگاه کنید به نقد فردریک جیمسون بر رهیافت کلیت‌زدای دریدا و دِلوز از نظر عدم انطباق آن با بستر و زمینهٔ آمریکاییِ از نظر اجتماعی تجزیه شده. ناآگاه سیاسی: روایت به مثابهٔ عملی نمادین (ایتاکا، NY، ۱۹۸۱)، صفحه ۵۴، ن. ۳۱.

فصل ۹

1- See S. K. Farsoun, "Class Structure and Social Change in the Arab World", in Hisham Sharabi, ed., *The Next Arab Decade: Alternative Futures* (Boulder, CO, 1988).

۲ - بورژوازی تحت سلطهٔ اروپایی و در طول دورهٔ اولیهٔ استقلال به طور مختصر از برتری محسوسی برخوردار بود.

۳ - به جز در سلطنت‌های محافظه‌کار و رژیم‌های نیمه قبیله‌ای که در آنها شروع به بهره‌مندی از تفوق اجتماعی، ولی نه سیاسی، نموده است.

۴ - باید یادآور شد که در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تداوم زراعت و کشاورزی معیشتی بود که مانع انباشت سرمایه در ترکیه و مصر شد و آنها را مجبور به وام گرفتن از اروپا نمود. و بدین ترتیب آنها خودشان را مدتها پیش از جنگ جهانی اول درگیر وابستگی کردند. برعکس، در ژاپن، جایی که کشاورز از تولید معیشتی در اوایل قرن هفدهم آزاد شده بود و مازاد اقتصادی از همان ایام تولید می‌شد، برای دولت سرمایه‌گذاری در صنعتی شدن به دنبال اصلاحات دورهٔ میجی (۱۸۶۶) بدون اجبار به وام‌گیری از اروپا ممکن گردیده بود.

5- See "Interview with George Qirm", *al-Wihda* (May, 1986), pp.102-105.

۶- در رژیم‌های سلطنتی و نیمه قبیله‌ای، علیرغم اینکه خرده‌بورژوازی قدرت سیاسی به دست نیاورد، سلطهٔ فرهنگی و اجتماعی آن، به ویژه به صورت بنیادگرای آن، به زودی فراگیر شد، همانطور که خواهیم دید.

7- See Keith Griffin and Azizur Rahman Khan, "Poverty and the Third World: Ugly Facts and Fancy Models", in Hamza Alavi and Teodor Shanin, eds., *Introduction to the Sociology of "Developing Societies"* (New York, 1982), p.247.

8- V. Solodovnikov and V. Bogoslovsky, *Non-Capitalist Development: An Historical Outline* (Moscow, 1975), pp.236-37.

9- See I. Andreyev, *The Non-Capitalist Way* (Moscow, 1977), pp.88-96.

10- Solodovnikov and Bogoslovsky, *Non-Capitalist Development*, p.26.

۱۱- موفقیت سوسیالیستی یمن جنوبی (سابق) را، مثل موفقیت کوبا، باید تا حدودی به انزوای آن نسبت داد، ولی همچنین به توسعهٔ بی‌نظیر یک جنبش کارگری در عدن تحت سلطهٔ استعماری. نگاه کنید به زیاد ابوعَمر، جمهوری دموکراتیک خلق یمن: دگرگونی جامعه (رسالهٔ دکترا، دانشگاه جورج تاون، ۱۹۸۶).

۱۲- با استثنای احتمالی شرایط مصر.

13- "Abdullah Laroui., *The Concept of the State* (Beirut, 1983), p.168 (Arabic).

۱۴- مثلاً، موضع‌گیریِ ناصر در نیمهٔ دههٔ ۱۹۶۰ چنین بود؛ او در اوج قدرتش مبارزهٔ طبقاتی را رد کرد و یک موضع مصالحهٔ ایدئولوژیک و عمل‌گرایی سیاسی را حفظ و ابراز نمود.

15- Samir Amin, *The Arab Economy Today* (New York, 1982).

16- Ibid., pp.48, 51.

17- Ibid., p.56. See also Khalid Tahsin 'Ali, "Disturbing Developments in the Agriculture and Food Production in the Arab World in the 1970s", in Center for Arab Unity Studies, *Studies in Arab Economic Development* (Beirut, 1982), p.405 (Arabic).

18- Amin, *Arab Economy Today*, p.56.

19- Ibid., p.60.

20- Ibid., p.66.

۲۱ ـ همان منبع، صفحه ۶۹. میزان نیروی کار «ماهر»، که بر حسب آموزش فنی یا پیشرفته تعریف می‌شود، در مقایسه با نیروی کار غیر ماهر، که بر حسب بیسوادی یا سطح ابتدایی آموزش تعریف می‌گردد، به ترتیب، ۴/۸٪ و ۸۷٪ کل نیروی کار عرب را تشکیل می‌داد.

۲۲ ـ بنگاههای اقتصادی عرب، چه در بخش خصوصی یا دولتی، کاملاً وابسته به کمپانی‌های چندملیتی شدند. همان منبع، صفحه ۷۳.

23- Ibid., pp.76-78.

24- Ibid., p.78.

۲۵ ـ در نمونه‌های تحولات ملی یا توده‌ای که حول محور یک حزب یا جنبش شکل می‌گرفت (وَفد تحت رهبری سعد، جنبش ناصری)، شخصیتِ کاریزمای رهبر یا یک بحران ملی بود که این حرکت توده‌ای را به وجود می‌آورد، نه تعهد ایدئولوژیک یا بسیج و سازماندهی حزبی.

26- For an example of such a reading, see Emmanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology, and Modern Politics* (New Haven, 1985).

۲۷ ـ او در ۱۹۶۴ در قاهره به جرم یک توطئه اعدام شد. [سال اعدام سید قطب ۱۹۶۶ بود. مترجم]

28- Sayyid Qutb, *Landmarks on the Way* (Cairo, 1972), p.105 (Arabic).

۲۹ ـ نظر قطب دربارهٔ وجود جامعه (پدرسالار جدید) به عنوان شکلی از جاهلیت برای توجیه شورش و قیام و استفاده از خشونت توسط بنیادگرایی اهمیت دارد. «همهٔ آنچه در اطراف ما وجود دارد جاهلیت است، نگرش‌ها و باورهای مردم، عادات و آداب و رسوم آنان، منبع دانش، هنر، ادبیات، قواعد و قوانین، منابع اسلامی، فلسفهٔ اسلامی و اندیشهٔ اسلامی آنان ــ همگی محصول جاهلیت است.» به نقل از یون وای. حداد، «سید قطب: ایدئولوگ خیزش اسلامی» در جان اِل. اسپوزیتو (ویراستار) آواهای خیزش اسلامی (نیویورک، ۱۹۸۳)، صفحه ۸۱.

۳۰- یک تجلی افراطی مسلمانانِ دوباره متولد شده را می‌توان در طرز تلقی و گفتمان (تقریباً هیستِریک و به شدت هیجانی) پوشش زنان مشابه با یک ایدئولوژی پالوسنتریک [نرّ گی‌مَدار] دید.

31- Qutb, *Landmarks*. p.105

32- Quoted in Haddad, "Sayyid Qutb", p.83.

33- Qutb, *Landmarks*, p.96.

۳۴- در اینجا مدل دانش / قدرت روشن‌ترین تجلی‌اش را در بنیادگرایی می‌یابد.

35- 'Abdul Muhsin al-Nimr, *Islam and the West* (Cairo, 1985) p.15 (Arabic).

36- See *Declaration and Program of the Syrian Islamic Revolution* (Damascus, 1980), p.2 (Arabic).

37- Hassan al-Banna, *The Three Letters* (Cairo, 1977) (Arabic).

38- Qutb, *Landmarks*, p.14.

39- *Declaration and Program*, p.62.

40- Ibid.

41- al-Banna, *The Three Letters*, p.81.

42- Ibid., p.84.

43- Ibid., pp.85-99.

44- Ibid., p.104.

45- Ibid., p.108.

46- Ibid., pp.109-110.

47- Ibid., pp.110-114.

48- Ibid., pp.114-116.

فصل ۱۰

1- *The Middle East and Sweden's Security*, National Defense Research Institute (Stockholm, 1985). For selections from the report, see *Journal of Palestine Studies* (Summer, 1985), pp.106-116.

2- *The Arab Nation*, trans. Michael Pallis (London, 1978), p.112.

3- Ibid., p.114.

4- Unpublished Proceedings of the "Symposium on the Social Sciences in the Arab World", Tunis, Jan. 25-28, 1985, pp.2-3.

5- Georg Lukacs, *Studies in European Realism* (New York, 1964), p.10.

پایان